SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND AD 1961
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/paulusundderdrei29unse

Theologische Studien der Österreichischen
Leo-Gesellschaft
herausgegeben von
Dr. Theodor Innitzer und Dr. Josef Lehner
Professoren an der Universität Wien.

29.

Dr. theol. et rer. pol. RUDOLF BLÜML:

PAULUS
und der
DREIEINIGE GOTT

Eine biblisch-dogmatische Studie.

Wien 1929.
Verlag Mayer und Comp., Wien, I., Singerstraße 7.

PAULUS

und der

DREIEINIGE GOTT

Eine biblisch-dogmatische Studie.

Von

Dr. theol. et rer. pol. RUDOLF BLÜML.

Wien 1929.
Verlag Mayer und Comp., Wien, I., Singerstraße 7.

CBPac

BR
45
T56
v.29

103731

NIHIL OBSTAT.

Wien, 25. November 1928.

Universitätsprofessor Dr. Theodor Innitzer
Zensor ex offo.

Z. 8996.

IMPRIMATUR.

Vom erzb. Ordinariate Wien, 26. November 1928.

J. A.

Dr. Kamprath
Kanzleidirektor.

L. S.

Vorwort.

Vorliegende Untersuchung hat ihre Entstehung einer Anregung durch Seine Magnifizenz, den derzeitigen Rektor der Wiener Universität, Prof. Dr. Theodor Innitzer zu verdanken. Dieser Anregung folgend reichte ich zu Beginn des Jahres 1923 meine theologische Doktor-Dissertation unter dem Titel „Trinitarisches in den Paulusbriefen" ein. Im staatswissenschaftlichen, näherhin soziologischen und sozialphilosophischen Studium der darauffolgenden Jahre kam mir die lebenswichtige und lebenspraktische Bedeutung der theologischen — auch der trinitarisch-theologischen — Gedankenwelt immer klarer zum Bewußtsein. Der sozialphilosophische Idealismus Othmar Spanns mit den alle Lebensarchitektonik tragenden und bestimmenden Grundkategorien des Ganzheit-Glied-Verhältnisses und der Ebenbildlichkeit ließ mich einerseits die soziologische Struktur der paulinischen Erlösungslehre erst recht erkennen und verstehen, anderseits aber auch die ungeheure Wichtigkeit der offenbarungsmäßigen Erkenntnis des ungeschaffenen Urbildes zur wesensgerechten Beurteilung der kreatürlich-ebenbildlichen Lebenssphären entsprechend werten.

Die Heilandsfunktionen des Herrn Jesus Christus und des Pneuma, des Heiligen Geistes, in der paulinischen Erlösungslehre wird nur derjenige annähernd zu begreifen vermögen, der mit Paulus die Menschheit als soziologisches Betrachtungsobjekt einmal in ihrer lebendigen Ganzheit, dann wieder in ihrer Ausgliederung zu schauen gewohnt ist. Die „neue" Menschheit als Ganzes ist für Paulus endgültig erlöst und gerechtfertigt, in

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

ihren Gliedern aber noch nicht. Darum muß der am Kreuze vollbrachten, objektiven, universalen, ganzheitlichen Erlösungstat Christi noch das subjektive, individuelle, gliedhafte Erlöserwirken des Pneuma folgen. Der Nichtbeachtung, oder besser dem Nichtverstehen dieser soziologisch-strukturellen Grundverhältnisse in der paulinischen Soteriologie ist es zuzuschreiben, daß viele Paulusforscher die Christus- und Pneumafunktion einfachhin identifizieren und mit der letzteren in ihrer Eigenständigkeit absolut nichts anzufangen wissen.

Klar und immer klarer aber wurde mir auch, daß ganz lebendiges, urchristlich-paulinisches Christentum nur im ständigen Aufblick des Ebenbildes zum Urbild bestehen kann, und daß ein wesensgemäßes Begreifen der gottgeschaffenen Lebensverhältnisse im Menschen und in der Menschheit nur aus dem glaubensmäßig erkannten und erfaßten allvorbildlichen Gott heraus möglich wird, aus jenem Gott, nach dessen und zu dessen Bild die „neue Schöpfung" geschaffen und der „Alles in Allen" ist. Dieser allvorbildliche Gott ist für Paulus aber ein dreieiniger. Und auf diesen dreieinigen Gott weist er in tiefer Ehrfurcht und Ergriffenheit, aber ohne Mysterienscheu immer wieder hin: in der an Varianten reichen Rechtfertigungslehre, im religiösen, sittlichen, sozialen Leben und in seinen eschatologischen Ausblicken. Das gottmenschlich-christliche Gemeinschaftsleben in seiner Vieleinheit ist ihm ein schattenhaft unvollkommenes Abbild der göttlichen Dreieinheit. Und selbst der Einzelmensch in seiner Wesenseinheit von Gotteskind, Christ und Geistmensch (πνευματικός) ist ihm vollauf nur als Bild des dreieinigen Gottes begreiflich.

Und so ist mir das „Trinitarische in den Paulusbriefen" aus einem rein exegetischen, biblisch-theologischen, zu einem aktuellen Problem der christlichen Lebenspraxis geworden. Als mich nach Vollendung meiner Universitätsstudien zu Ende 1926 der Herausgeber der „Theologischen Studien der Leogesellschaft", Universitätsprofessor Dr. Th. Innitzer einlud, das seinerzeit bearbeitete Dissertationsthema mit den nötigen Ergänzungen als Beitrag der genannten Studiensammlung

zu publizieren, konnte ich nicht umhin, die ursprüngliche Untersuchung nicht nur umzuarbeiten, sondern in dem Sinne von Grund auf neu zu bearbeiten, daß aus dem exegetischen Vordergrund, der das lebenspraktische Verhältnis „Paulus und der dreieinige Gott" aufzeigende Hintergrund möglichst deutlich hervortrete. Diesem Zwecke sollen vor allem die den einzelnen paulinisch-trinitarischen Texten angeschlossenen Darlegungen des ersten Abschnittes dienen. Jede einzelne derselben soll in ihrer Weise das lebensvolle und lebenswirkliche Verhältnis des heiligen Paulus und damit jedes Christen und der christlichen Menschheit zum dreieinigen Gott illustrieren. Aus diesem Grunde wurden die rein exegetischen Erörterungen und Auseinandersetzungen sowie der hiebei herangezogene griechische Text soweit als möglich in die Anmerkungen verwiesen.

Die paulinischen Texte sind nach der Übersetzung von K. Rösch wiedergegeben.

Die in den Untertiteln unter a, b, c ... gegebenen Formulierungen sind vielfach holprig. Diese Holprigkeit aber läßt sich kaum vermeiden, wenn man den im Texte enthaltenen trinitarischen Anklang in der Aufschrift möglichst erschöpfend zum Ausdruck bringen will. Einige Ausdrücke wie „Fülle" u. ä. wiederholen sich oft, weil deren Wiederholung von dem wahrhaft geist-vollen Gedankensystem des heiligen Paulus fast unausweichlich nahegelegt wird. Wohl aber würden sich bei noch gründlicherer Textformung die vielfach vielleicht zu häufig verwendeten Partizipalformen vermeiden lassen.

Allen folgenden Ausführungen wurde bewußt mehr der Geist als der Buchstabe der Briefe des heiligen Paulus zugrunde gelegt. Mögen sie denn auch mehr aus dem in demütig-gläubigem Mitvollzug nachgedachten, nachgelebten und nachgeahnten Paulusgeiste, als aus dem ungefügigen, kunstlos zusammengefügten Wortmaterial heraus beurteilt werden. Mögen sie in dieser ihrer geistbestimmten Tendenz, wenn auch noch so wenig, dazu beitragen, daß auch der erlöste

GOLDSMITH LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

„neue“ Mensch von heute im Lichtschein der trinitarischen Gedankenblitze des großen Völkerlehrers sein gott-, christus- und geist-volles Neumenschsein und -werden erkenne, daß er erkenne:

als Gotteskind — Gott, den Vater,
als „Christ“ — Christus, den Gottessohn,
als Geistmensch — Gott, den Heiligen Geist,
als Gotteserbe — Gott, den Einen, der da ist
alles in allen!

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Inhaltsübersicht über die erklärten trinitarischen Texte XI

Schriftenverzeichnis XVII

Einleitung 1

Erster Abschnitt.

Die trinitarischen Anklänge in den Paulusbriefen 13

A. Gott (Vater), Christus (Sohn) und Heiliger Geist als Schöpfungs- und Entfaltungsgrund der Rechtfertigung .. 14

I. Rechtfertigung als Schöpfungsakt 14

II. Gott, Christus und Heiliger Geist in ihrem schöpfungssolidarischen Rechtfertigungswirken 20

III. Entfaltung des Rechtfertigungswerkes durch menschliche Organe Gottes, Christi und des Heiligen Geistes 100

B. Das gerechtfertigte Geschöpf in seinen Lebensbeziehungen zu Gott (Vater), Christus (Sohn) und dem Heiligen Geist 119

I. Religiöses Leben 120

II. Sittliches Leben 133

III. Kirchliches Gemeinschaftsleben 147

C. Gott (Vater), Christus (Sohn) und der Heilige Geist als Richter und Zeugen beim göttlichen Strafgericht 163

I. Der strafende Richter und die zwei anklagenden Zeugen 164

II. Eine Heilswahrheit — drei Zeugen 167

III. Die letzte Alternative: göttlicher Segen oder Fluch 168

Zweiter Abschnitt.

Theologischer Ideengehalt der paulinisch-trinitarischen Texte 171

A. Dreiheit, Dreifaltigkeit, Dreipersönlichkeit 172

I. Die paulinische Trinität und Dreiheit 174

Seite

II. Die paulinische Trinität und Dreifaltigkeit 177
III. Die paulinische Trinität und Dreipersönlichkeit 183
B. Begründung der Dreipersönlichkeit 186
I. Persönlichkeit des Heiligen Geistes 187
II. Die Gottheit Christi im Lichte der trinitarischen Texte .. 228
C. Die trinitarische Gottesidee des hl. Paulus und die kirchliche Dreifaltigkeitslehre 233
I. Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit 234
II. Innertrinitarische Ursprungsverhältnisse 241
III. Einige andere Vergleichspunkte 246
Schlußwort 250
Namenverzeichnis 253
Schriftstellenverzeichnis 257
Sonderverzeichnis der trinitarischen Stellen 263

Inhaltsübersicht
über die erklärten trinitarischen Texte.

Seite

A. Gott (Vater), Christus (Sohn) und Heiliger Geist als Schöpfungs- und Entfaltungsgrund des Rechtfertigungswerkes 14

I. Rechtfertigung als Schöpfungsakt 14

II. Gott, Christus und Heiliger Geist in ihrem schöpfungssolidarischen Rechtfertigungswirken 20

1. Zutritt zum Vater, Eph. 2, 18 21

2. Wiederherstellung der geistgewirkten Lebensordnung .. 27

a) Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes durch das Gesetz des Geistes auf Grund der von Gott Vater inaugurierten Erlösungstat Christi des Sohnes, Röm. 8, 1—3 27

b) Befreiung vom Fluch des Gesetzes durch Christus im Geiste als Vorbedingung des Rechtseins vor Gott, Gal. 3, 11—14 31

3. Wiedergeburt in der Taufe 36

a) Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heiligen Geiste, den Gott durch Christus den Gläubigen mitteilt, Tit. 3, 4—7 36

b) Abwaschung, Heiligung, Rechtfertigung im Namen Jesu und im Geiste unseres Gottes, 1. Kor. 6, 11 .. 40

4. Segnung der fluchbeladenen und Neuprägung der deformierten Menschheit 42

a) Pneuma-Segen und Pneuma-Siegel Gottes in Christus Jesus, Eph. 1, 3 und 13 f. 42

b) Die im Gottes-Siegel gegebene und vom Heiligen Geist verbürgte Konsolidierung des neuen Lebens in Christus, 2 Kor. 1, 21—22 50

5. Die Gotteskindschaft in ihrem Entstehen und Bestehen 52

a) Aktuierung der durch Christus begründeten potentiellen Gotteskindschaft durch den Heiligen Geist, Gal. 4, 4—7 52

Seite

b) Die durch den Heiligen Geist aktuierte Gotteskindschaft als Grund für die Erhebung zu „Erben Gottes“ und „Miterben Christi“, Röm. 8, 14—17 56

c) Gottesruf zur Christusherrlichkeit auf Grund der vom Geiste gewirkten Heiligung, 2 Thess. 2, 13—14 59

6. Aufbau der Gotteswohnung 61

a) Die im Geiste auf Christus aufgebaute Wohnstätte Gottes, Eph. 2, 22 61

b) Die Geistinwohnung als Vorbedingung der Inwohnung Christi und des Wohlgefallens Gottes, Röm. 8, 8—10 65

c) Der Heilige Geist als der vom Vater gesandte Fundator der Christusinwohnung, Eph. 3, 14—17 68

7. Einführung in den Bereich der Liebe auf Grund des Glaubens und der Hoffnung 71

a) Ausgießung der Gottesliebe durch den Heiligen Geist in die Herzen der Christgläubigen, Röm. 5, 1—5 .. 71

b) Die durch den gottgesandten Geist geförderte Erkenntnis des Hoffnungsinhaltes der in der Liebesgemeinschaft der Heiligen verwurzelten Christusgläubigen, Eph. 1, 15—18 79

c) Des Apostels Dank an Gott Vater für das aus der Kraft und Fülle des Heiligen Geistes erstandene Glaubens- und Liebesleben der Neubekehrten und deren standhafte Hoffnung auf den Herrn Jesus Christus, 1 Thess. 1, 2—5 83

d) Die von Gott verliehene, in der Kraft des Heiligen Geistes gefestigte Christushoffnung der Gläubigen, Röm. 15, 12—13 85

8. Gottesliebe, Christusgnade und Geistgemeinschaft, 2 Kor. 13, 13 87

9. Auferstehung des Leibes 89

a) Auferstehung Christi, des Sohnes Gottes, im Wirkungsbereich des Heiligen Geistes, Röm. 1, 1—4 .. 90

b) Die „im Geiste“ vollzogene Inkarnation und Auferstehung Christi als Daseinsgrund der „Kirche des lebendigen Gottes“, 1 Tim. 3, 15—16 93

Seite

c) Die auf Grund des Christusvorbildes und der Geistinwohnung erfolgende Auferweckung des Menschenleibes durch Gott, Röm. 8, 11 97

d) Die von Gott bestimmte und vom Geiste verbürgte Leibesauferstehung als Weg zur Vereinigung mit Christus dem Herrn, 2 Kor. 5, 5—6 98

III. Entfaltung des Rechtfertigungswerkes durch menschliche Organe Gottes, Christi und des Heiligen Geistes 100

1. Ausstattung mit apostolischer Vollmacht 102

a) Die dem Apostel durch Gottes Gnade und des Heiligen Geistes Wirken zuteil gewordene Offenbarung des Christusgeheimnisses, Eph. 3, 2—6 102

b) Die Informierung des Apostels mit Gottesweisheit und Christussinn durch das Offenbarungswirken des Heiligen Geistes, 1 Kor. 2, 10—16 104

c) Die durch Gott erfolgende Berufung und Gnadenausstattung des „Liturgen Christi" und dessen Wirken in der Wunderkraft und Heiligungsmacht des Heiligen Geistes, Röm. 15, 15—19 107

2. Ausübung und Erhaltung der apostolischen Vollmacht .. 109

a) Der mit dem Geiste des lebendigen Gottes geschriebene Christusbrief, ausgefertigt durch den aus der Macht Gottes, Christi und des Heiligen Geistes wirkenden Apostel, 2 Kor. 3, 3—6 109

b) Bewahrung der von Gott verliehenen Apostolatsgnade des Christusdieners in der Kraft des Heiligen Geistes, 2 Tim. 1, 6—8; 13—14 113

3. Mitwirkung aller Christgläubigen an der Propaganda des göttlichen Rechtfertigungswerkes, 1 Thess. 1, 6—8 .. 116

B Das gerechtfertigte Geschöpf in seinen Lebensbeziehungen zu Gott (Vater), Christus (Sohn) und dem Heiligen Geist 119

I. Religiöses Leben 120

1. Christliches Gebetsleben 122

a) Gottes heiliger Geist inspiriert den Menschen zum Kyrios-Jesus-Ruf, 1 Kor. 12, 3 122

b) Dankgebet zu Gott aus der Fülle des Heiligen Geistes im Namen des Herrn Jesus Christus, Eph. 5, 18—20 123

Seite

c) Das herzentzündende Wirken des Heiligen Geistes als Voraussetzung für die Gebets- und Dankgesinnung wie sie dem in Christus geoffenbarten Willen Gottes entspricht. 1 Thess. 5, 17—19 125

d) Bitte um Fürbittgebet zu Gott mit Berufung auf Christus und den Heiligen Geist, Röm. 15, 30 127

2. Wesen des neutestamentlichen Gottesdienstes 129

a) Der wahre Dienst Gottes im Geiste und in Christus Jesus, Phil. 3, 3 129

b) Das im Heiligen Geiste Gott dargebrachte Christusopfer als Grundlage des ntl. Gottesdienstes, Hebr. 9, 14 131

II. Sittliches Leben 132

1. Entscheidungskampf des „neuen Menschen" gegen die Welt des Fleisches für die des Geistes 134

a) Der Mensch in seinem sittenreinen Wandel als Verherrlicher Gottes, Glied Christi und Tempel des Heiligen Geistes, 1 Kor. 6, 15—20 134

b) Der Wandel im Geiste und die Nachfolge Christi als Bedingung für die Erbschaft des Reiches Gottes, Gal. 5, 21—25 138

c) Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen, der durch den Geist gemäß der Wahrheit in Jesus nach Gott geschaffen ist, Eph. 4, 20—24 139

2. Der göttliche Wille als Urgrund und Norm des sittlichen Lebens 143

a) Aufforderung zu dem durch Christus und im Heiligen Geiste kundgegebenen Heiligungswillen Gottes, 1 Thess. 4, 2—8 143

b) Die vom Heiligen Geiste gegebene Weisheit und Einsicht als Grundlage für einen dem Willen Gottes entsprechenden und Christi des Herrn würdigen Lebenswandel, Kol. 1, 8—10 145

III. Kirchliches Gemeinschaftsleben 147

1. Einheit in der Vielheit 149

a) Gott, Christus der Herr und der Heilige Geist als Einheitsprinzipien der verschiedenen Gnadengaben, Ämter und Kraftwirkungen, 1 Kor. 12, 4—6 149

Seite

b) Ein Geist, ein Herr, ein Gott und Vater aller, Eph. 4, 3—6 156

c) Der des Evangeliums Christi würdige Wandel in „einem Geiste“ als Grundlage der von Gott kommenden Rettung, Phil. 1, 27—28 155

2. Gottebenbildlicher Wandel in der Liebe, Eph. 4, 30—5, 2 157

3. Wesen des Gottesreiches, Röm. 14, 17—18 159

C. Gott (Vater), Christus (Sohn) und der Heilige Geist als Richter und Zeugen beim göttlichen Strafgericht 163

I. Der strafende Richter und die zwei anklagenden Zeugen, Hebr. 10, 28—31 164

II. Eine Heilswahrheit — drei Zeugen, Hebr. 2, 2—4 167

III. Die letzte Alternative: göttlicher Segen oder Fluch, Hebr. 6, 4—8 168

Schriftenverzeichnis.

Agus J., Epistola beati Pauli Apostoli ad Romanos, Ratisbonnae 1898.

Arnal J., La notion de l'Esprit, Paris 1908.

Bachmann Ph., Der erste Brief des Paulus an die Korinther ausgelegt (Zahns Kommentar zum NT. VII), Leipzig 1905.

Bartmann B., Paulus, die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte, Paderborn 1914.

— — St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung (Bibl. Studien, 2. Bd., 1. H., Freiburg i. Br. 1897).

— — Dogma und Religionsgeschichte, Paderborn 1922.

— — Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift (in: BZF, 5. Folge, Heft 4—5).

Belser J. E., Der Epheserbrief des Apostels Paulus, Freiburg i. Br. 1908.

— — Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, Freiburg i. Br. 1907.

— — Der zweite Brief an die Korinther, Freiburg i. Br. 1910.

Benz K., Die Ethik des Apostels Paulus (Bibl. Studien, Bd. XVII, 3. und 4. H.), Freiburg i. Br. 1912.

Bertrams H., Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, in: Ntl. Abhandlungen, IV. Bd., 4. H., Münster i. W., 1913.

Bisping Aug., Erklärung der Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser, Münster 1866.

— — Erklärung des ersten Briefes an die Korinther[2], Münster 1863.

— — Erklärung des zweiten Briefes an die Korinther und Galater[2], Münster 1863.

— — Erklärung des Briefes an die Römer[2], Münster 1860.

— — Erklärung der beiden Briefe an die Thessalonicher, der drei Pastoralbriefe und des Briefes an Philemon, Münster 1865.

— — Erklärung des Briefes an die Hebräer[2], Münster 1864.

Boehmer J., Das biblische „Im Namen", Gießen 1898.

Bousset B., Die Religion des Judentums im Zeitalter Christi, II. Aufl., Berlin 1906.

— — Kyrios-Christos, Göttingen 1913.

Bover J. M., De mystica unione „in Christo Jesu" secundum B. Paulum in: Biblica I, 1920.

Bovon J., Théologie du NT. II, Lausanne 1894.

Brückner W., Die Entstehung der paulinischen Christologie, Straßburg 1903.

Bultmann B., Das Problem der Ethik bei Paulus, Znt.W. XXV.

Calippe, Der hl. Paulus und der christliche Staat, deutsch von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg, Ravensburg 1907.

Clemen C., Religionsgeschichtliche Erklärungen des Neuen Testamentes, Gießen 1909.

Cornely R., Epistola ad Romanos, in: Cursus Scripturae Sacrae Nov. Test., Paris 1896.

— — Prior epistola ad Corinthios, in: Cursus Scripturae Sacrae, Paris 1890.

— — Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas, in: Cursus Scripturae Sacrae Nov. Test., Paris 1892.

Deißmann A., Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1911.

— — Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", Marburg 1892.

Deußen P., Die Philosophie der Bibel, Leipzig 1913.

Diekamp Fr., Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses, Münster 1910.

Dölger F. J., Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums, Paderborn 1911.

Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung II, Regensburg 1868.

Esser G.-Mausbach J., Religion, Christentum und Kirche, II, 5. Aufl., Kempten 1923.

Ewald P., Die Briefe an die Epheser, Kolosser und Philemon (Kommentar von Th. Zahn, Bd. X), Leipzig 1905.

Feine P., Theologie des Neuen Testamentes, 4. Aufl., Leipzig 1922.

Gloël J., Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Gotha 1888.

Göttsberger J., Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit, BZF., 9. Folge, H. 1—2, Münster 1919.

Grafe Ed., Die paulinische Lehre vom Gesetz, Freiburg 1893.

Greßmann H., *Ἡ κοινωνία τῶν δαιμονίων*, Znt.W. XX.

Gunkel H., Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen 1888 (3. Aufl., anast. Abdruck 1909).

Gutjahr F. S., Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater erklärt (Die Briefe des hl. Apostels Paulus, I. Bd.), Graz 1900.

Haeuser Ph., Anlaß und Zweck des Galaterbriefes. Seine logische Gedankenentwicklung, in: Ntl. Abhandlungen, XI. Bd., 3. H., Münster i. W., 1925.

Hagen M., Lexicon Biblicum, Paris 1905.

Harnack A., Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910.

Heinisch P., Die persönliche Weisheit des Alten Testamentes in religionsgeschichtlicher Beleuchung, in: BZF., 11. Folge, H. 1—2, Münster 1923.

— — Das „Wort" im Alten Testament und im alten Orient, Bibl. Zeitfragen, 10. Folge, H. 7—8, Münster 1922.

Henle Fr. A., Der Epheserbrief des hl. Apostels Paulus, Augsburg 1890.

Hetzenauer M., Theologia biblica, I, Friburgi Brisg. 1908.

Hohberg G., Genesis, Freiburg i. Br. 1899.

Holsten C., Das Evangelium des Paulus, Berlin 1898.

Holtzmann H. J., Lehrbuch der ntl. Theologie², Freiburg und Leipzig 1911.

Holtzmann O., Neutestamentl. Zeitgeschichte, II. Aufl., Tübingen 1906.

Holzmeister U., Dominus autem Spiritus est, Innsbruck 1908.

Hummelauer, Nochmals der bibl. Schöpfungsbericht, Biblische Studien, III. Bd., H. 2.

Innitzer Th., Der Hymnus im Epheserbrief, in: Zeitschrift für katholische Theologie, 1904.

Issel, Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testamente, Leiden 1887.

Junker A., Die Ethik des Apostels Paulus, Halle 1904.

Kähler, Das schriftmäßige Bekenntnis zum Geiste Christi, in: Dogmatische Zeitfragen, Leipzig 1898.

Kaftan, Dogmatik, Freiburg 1897.

Klee H., Auslegung des Briefes an die Hebräer, Mainz 1833.

Knabenbauer J., Epistolae ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses, in: Cursus S. s., Paris 1913.

— — Epistolae ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem, in: Cursus S. s., Paris 1913.

Koch H., Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, in: Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte, I. Bd., H. 2—3, Mainz 1900.

Kölling W., Pneumatologie, Gütersloh 1894.

Kruckenberg E., Der Brief an die Epheser, Gütersloh 1903.

— — Der Brief Pauli an Timotheus und Titus, Gütersloh 1901.

Krüger G., Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1905.

Lebreton J., Les origines du dogme de la Trinité, Paris 1910.
— — Le Dieu vivant, La revelation de la Sainte Trinité dans le nouveau testament, Paris 1924.
Leisegang H., Der Heilige Geist, Leipzig und Berlin 1919.
Lietzmann H., Handbuch zum Neuen Testament III. Die vier Hauptbriefe, Tübingen 1910.
Lipsius R. A., Briefe an die Galater, Römer, Philipper², in: Handkommentar zum NT. II, 2., Freiburg 1892.
Maier A., Commentar über den Brief Pauli an die Römer, Freiburg i. Br., 1847.
Meier G. A., Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung I, Hamburg und Gotha 1844.
Meinertz M. u. Tillmann F., Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus, Bonn 1917.
Meßmer A., Erklärung des Kolosserbriefes, Brixen und Lienz 1863.
Meyenberg A., Leben-Jesu-Werk, Luzern 1922.
Monse, Johannes und Paulus, Ntl. Abhandlungen, V. Bd., H. 2—3, Münster 1915.
Müller M., Freiheit. Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien, in: Znt.W. XXV, Gießen 1926.
Nielsen D., Der dreieinige Gott in religionsgeschichlicher Beleuchtung, Gyldendal 1922.
Nösgen C. F., Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes, Berlin 1905.
Pesch Ch., Compendium theologiae dogmaticae, tomus II, ed. 2, Friburgi Brisg. 1920.
Pfleiderer O., Der Paulinismus², Leipzig 1890.
— — Das Urchristentum², Berlin 1902.
Pieper K., Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit, in: Ntl. Abhandlungen, XII. Bd., H. 1—2, Münster i. W. 1926.
Pohle J., Dogmatik I, 7. Aufl., Paderborn 1920.
Prat F., La théologie de Saint Paul, II³, Paris 1913.
Rademacher A., Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie, Freiburg i. Br. 1903.
Reinhard W., Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus, Freiburg i. Br. 1918.
Resch A., Der Paulinismus und die Logia Jesu, in: Texte und Untersuchungen, Neue Folge XII, Leipzig 1904.
Resch G., Was versteht Paulus unter Versiegelung mit dem Heiligen Geiste? in: NKZ. VI (1895), 991—1003.
Riggenbach Ed., Der Brief an die Hebräer (Kommentar von Th. Zahn, Bd. XIV), Leipzig 1913.
Rose V., Etudes sur la theologie de St. Paul, in: Rb. XII (1903).

Sabatier A., L'apotre Paul³, Paris 1896.
Schäfer A., Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater (Die Bücher des NT. I), Münster 1890.
— — Die beiden Briefe Pauli an die Korinther (Bücher des NT. II), Münster 1903.
— — Der Brief Pauli an die Römer (Bücher des NT. III), Münster 1891.
— — Erklärung des Hebräerbriefes, Münster 1893.
Schauf W., Sarx, Der Begriff „Fleisch" beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre, Münster i. W. 1924.
Scheeben M. J., Die Mysterien des Christentums, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1912.
Scheeben-Weiß, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 13. und 14. Aufl., Freiburg i. Br. 1925.
Schirlitz-Egger, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, Gießen 1908.
Schlatter A., Die Lehre der Apostel, Tübingen 1910.
Schmidt T., „Der Leib Christi", Untersuchungen zum urchristlichen Gemeindeglauben, Leipzig 1919.
Schmitz O., Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches, Ntl. Forschungen, 1. Reihe, H. 2, Gütersloh 1924.
Seeberg A., Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903.
Sickenberger J., Die beiden Briefe des hl. Apostels Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer, Bonn 1919.
Simar Th., Theologie des hl. Paulus², Freiburg i. Br. 1883.
Sladeczek H., Paulinische Lehre über das Moralsubjekt, Regensburg 1899.
Slavič M., Des Ephesier- und Kolosserbriefes Lehre über die Person Christi und sein Heilswerk, Wien 1911.
Soden H. v., Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon. Die Pastoralbriefe, in: Handkommentar zum NT. III, 1, Freiburg 1891.
Söderblom N., Vater, Sohn und Geist, 1909.
Sokolowski E., Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander, Göttingen 1903.
Steinmetz R., Das Gewissen bei Paulus, in: Bibl. Zeit- und Streitfragen VI, H. 8, Großlichterfelde-Berlin 1911.
Tobac E., Le problème de la justification dans Saint Paul, Lovain 1908.
Tosetti, Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien, Düsseldorf 1918.
Usener H., Dreiheit (Rheinisches Museum für Philologie 1903).
Volz P., Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum, Tübingen 1910.

Weinel H., Biblische Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen 1911.
Weiß A. M., Siehe Scheeben-Weiß.
Weiß B., Religion des Neuen Testamentes, Stuttgart und Berlin 1908.
Weiß J., Der erste Korintherbrief (in: Meyers Kommentar über das NT., 5. Abt.), Göttingen 1910.
Wendt H., Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878.
Wernle P., Die Anfänge unserer Religion, Tübingen und Leipzig 1904.
Wette (de), Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum NT. II, 2, Leipzig 1855.
Windisch H., Das Problem des paulinischen Imperativs, Znt.W. XXV.
Windstanley, Spirit in the New Testament, Cambridge 1908.
Wohlenberg G., Der erste und zweite Thessalonicherbrief², in: Zahns Kommentar zum NT. XII, 1909.
Wood J. F., The Spirit of God in biblical literature, London 1904.
Wrede W., Paulus, in: Religionsgeschichtl. Volksbücher I, 5. und 6., Halle 1905.
Zahn Th., Der Brief des Paulus an die Römer, 1. und 2. Aufl. (Zahns Kommentar zum NT. VI), Leipzig 1910.
— — Der Brief an die Galater (Kommentar zum NT, Bd. IX), Leipzig 1905.
Zimmern H., Vater, Sohn und Fürsprecher im Babylonischen, 1896.
Zorell F., Novi Testamenti Lexicon graecum, in: Cursus Scripturae Sacrae, Paris 1911.
Zschokke H., Theologie der Propheten des Alten Testamentes, Freiburg i. Br. 1877.

EINLEITUNG.

I. Die Trinitätsfrage in der paulinisch-theologischen Literatur.

In der aus ehrfurchtgebietenden Gedankentiefen erstehenden paulinischen Gedankenwelt wird es wohl kaum noch viele Gebiete und Einzelfragen geben, die nicht nur in ganzheitlich-systematischen, sondern auch in monographischen Darlegungen ihre mehr oder minder eindeutige Wesens- und Wertbestimmung erfahren hätten. Nicht nur über einzelne Grundprobleme des Paulinismus, wie Theodizee, Christologie und Soteriologie, Prädestination und Eschatologie, Angelologie und Dämonologie, Psychologie, Moral und Mystik, sondern auch über einzelne paulinische Begriffe wie Geist, Fleisch, Sünde, Gesetz, Glaube, Rechtfertigung sind zahlreiche Einzeldarstellungen erschienen [1]. Um so mehr muß es befremden, daß gerade das Trinitätsproblem, wie es sich aus der Zusammenschau aller in den Paulusbriefen aufscheinenden trinitarischen Anklänge ergibt, bisher noch keine volle Würdigung bzw. monographische Behandlung aufzuweisen hat.

In den religionsgeschichtlichen Werken der rationalistischen Forschungsrichtung, in denen der Wesensgrund der paulinischen Trinität teils auf mythologische Götterdreiheiten, teils auf formalistische Zweckmäßigkeit zurückgeführt wird[2], werden nur die jeweils passenden Stellen ausgewertet. Letzteres kann im allgemeinen wohl

---

[1] Eine kurzgefaßte bibliographische Zusammenstellung der neueren Erscheinungen auf den oben genannten Gebieten gibt F. Prat, S. J., La théologie de Saint Paul, II[9], Paris 1925, S. 567 ff.

[2] Siehe unten II, 1.

auch von den Dogmengeschichten ausgesagt werden, in denen auch nur ganz typische trinitarische Wendungen Beachtung finden[3]. Aber auch in den allgemeinen neutestamentlichen sowie in den spezifisch paulinischen Theologien wird der paulinischen Trinitätsfrage, wenn überhaupt, nur eine ganz untergeordnete Stellung zugewiesen und eine dementsprechend parenthetische Behandlung zuteil[4].

Im großen ganzen ist das paulinisch-theologische Schrifttum so sehr von der Idee der Christozentrizität beherrscht, daß über dieses offenbare Zentrum hinaus höchstens nur andeutungsweise auf den übergeordneten innergöttlichen Lebenskreis verwiesen wird. Und doch ist der trinitarische Gedanke bei Paulus ebensosehr grundlegend wie der christozentrische. Nur aus dem Trinitätsgedanken heraus kann Paulus das Wesen des Christentums und des Christseins, das Wesen Christi des Herrn, wie des Christen begreifen. Christus der Herr, das Haupt des neuen, gottvollen Menschheitsleibes, der Mittelpunkt der „neuen Schöp-

---

[3] Vgl. z. B. Tixeront-Zisché, Dogmengeschichte, I, Breslau 1913, S. 96 ff. und S. 105. Schwane, Dogmengeschichte, I, Münster 1862, S. 37 ff.

Auch J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité, Paris 1919, S. 352 ff., besonders S. 405—408 (La theologie Trinitaire de Saint Paul) scheint die aus der Zusammenschau aller trinitarischen Stellen sich ergebende Beweiskraft zu verkennen.

[4] Die Vertreter der rationalistisch-protestantischen Theologie des Neuen Testamentes wie H. J. Holtzmann (Lehrbuch der ntl. Theologie[2], Freiburg und Leipzig 1911); H. Weinel (Biblische Theologie des NT., Tübingen 1911) sowie die Vertreter der spezifisch paulinischen Theologie, wie O. Pfleiderer (Der Paulinismus[2], Leipzig 1890), C. Holsten (Das Evangelium des Paulus, Berlin 1898) sehen in den trinitarischen Aussprüchen des hl. Paulus überhaupt nichts eigentlich Trinitarisches, weshalb für diese Forscher das Trinitätsproblem als solches nicht in Frage kommt. (Näheres siehe unten, II, 3.) Aber auch die Autoren aus dem konservativen Protestantismus sehen im Trinitätsgedanken nichts grundlegend Paulinisches. (Vgl. u. a. P. Feine, Theologie des NT.[4], Leipzig 1922; A. Schlat-

fung" ist seinem Wesen nach ebensosehr eingeborener Sohn Gottes des Vaters (Röm. 8, 3; 1, 3; 2. Kor. 1, 19; Eph. 1, 3, 6; Kol. 1, 13 u. a.) wie er Pneuma-Christus (1 Kor. 15, 45; 2 Kor. 3, 17) ist.

Auch der einzelne Gläubige ist gleichzeitig und in gleichem Maße Kind Gottes, Christ [5] und Geist-Mensch (πνευματικός). Darum weist der Apostel auch unermüdlich auf diese drei Faktoren des christlichen Lebens, auf Gott den Vater, Christus den Sohn und den Heiligen Geist hin, mag er nun das christliche Leben in seinem Werden schildern oder dasselbe in seiner wesensgerechten Daseinsweise vor Augen führen. Die hier angedeutete zentrale Stellung der Trinitätsidee innerhalb des paulinischen Gedankensystems wird sich, wie wir wohl annehmen dürfen, im Laufe der Abhandlung von selbst aufdrängen und erklären [6].

---

ter, Die Lehre der Apostel, Tübingen 1910; J. Bovon, Théologie du NT., II, Lausanne 1894). Von den katholischen Autoren widmet nur Prat, a. a. O., S. 157 ff., den trinitarischen Stellen ein eigenes Kapitel, während Th. Simar, Theologie des hl. Paulus [2], Freiburg i. Br. 1883 und B. Bartmann, Paulus, Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte, Paderborn 1914, der paulinischen Trinitätsfrage nur eine sehr indirekte Beachtung schenken.

Auch K. Pieper, Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit, in: Ntl. Abhandlungen, XII, 1.—2. Heft, Münster i. W. 1926, nennt im Kapitel: Die theologische Basis der paulinischen Mission, S. 247 ff., wohl die Einheit, Einzigkeit und Allherrschaft Gottes als eine der fundamentalsten paulinisch-theologischen Thesen, ohne aber auf die trinitarische Eigenart des paulinischen Monotheismus, der in dieser neuen Formulierung vom alttestamentlich-jüdischen doch ganz bedeutend sich unterscheidet, auch nur hinzuweisen.

[5] Paulus gebraucht den Ausdruck „Christ" zwar nicht, meint aber dasselbe, wenn er von Christuszugehörigkeit, vom Sein in Christo, von Gleichförmigkeit mit Christus spricht.

[6] Vgl. A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu, in Texte und Untersuchungen. Neue Folge, XII, Leipzig 1904, wo in treffender Weise auf diese bisher so wenig beachtete zentrale Stellung der Trinitätsidee als auf ein noch zu lösendes Grundproblem der paulinischen Theologie verwiesen wird.

II. Die bisherigen Problemlösungen.

Hinsichtlich der verschiedenen Lösungsversuche herrscht innerhalb der einzelnen Schulen der Paulusforschung, so weit sie sich mit der hier aufgeworfenen Frage überhaupt beschäftigen, alles eher als Meinungseinheit. Den verschiedenen grundsätzlichen und methodologischen Voraussetzungen entsprechend sind auch die Untersuchungsresultate verschieden. Zwei Forschungsrichtungen werden hiebei scharf auseinander zu halten sein. Die eine begnügt sich bei der Erklärung der paulinischen Trinitätsfrage mit rein äußeren, formalen Erklärungsgründen, während die andere diese Erklärungsgründe im Wesen des Christentums bzw. des Paulinismus selbst sucht.

1. Äußere Erklärungsgründe.

a) Die rationalistische Religionsgeschichte sucht die Wurzeln des paulinischen Dreiheitsgedankens in den alten Mythologien. Die verschiedensten Götterdreiheiten werden angeführt, die mit der göttlichen Dreiheit bei Paulus wohl nur die Dreizahl gemeinsam haben, und auch diese nur in dem Maße, als Dreiheit und Dreifaltigkeit einander verwandt sind. Viele Analogien hat man zu finden geglaubt, aber „eine wirklich treffende Analogie aus der Religionsgeschichte hat man trotz Suchens in ganz Asien bis nach China hin nicht gefunden“ [7].

Allen diesen Versuchen [8] kann man wohl mit vollster Be-

---

[7] Weinel, Biblische Theologie, S. 366.

[8] Von dieser religionsgeschichtlichen Forschungsrichtung seien angeführt: H. Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung, Leipzig 1896; N. Söderblom, Vater, Sohn und Geist, 1909, der unter anderen in der buddhistischen Dreiheit: Buddha, Dhama, Sangha eine Analogie zu finden glaubt. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärungen des NT., Giessen 1909. Nicht weniger unpaulinisch mutet der Versuch zu, die christliche Dreifaltigkeitsidee aus einer einfachen Naturreligion abzuleiten, die seinerzeit über die ganzen semitischen Gebiete verbreitet gewesen sein und deren Kern die Verehrung dreier Göttergestalten, Vater, Mutter und

rechtigung mit Feine[9] entgegenhalten: „Es mag in alten Religionen, bei Indern, Babyloniern, Persern, Ägyptern u. a. die Neigung vorhanden gewesen sein, Götterdreiheiten formelhaft zusammenzustellen: die Gemeinde vor Paulus war so streng monotheistisch, daß in ihr derartige Anwandlungen als ausgeschlossen gelten müssen."

b) Ebensowenig wie der Hinweis auf angebliche Analogien in einer gleich sehr unchristlichen wie unpaulinischen religiösen Ideenwelt kann die Berufung auf rein formalistische Gründe, wie die Heiligkeit der Dreizahl[10], liturgische Bedürfnisse oder die Allgemeinheit der Dreiheitsspekulationen[11] befriedigen. Es hieße den großen Völkerlehrer, der das Wort geprägt hat, daß der Buchstabe tötet (2 Kor. 3, 6), nicht ernst nehmen, wenn man geistleeres Formeltum oder „trinitarische Spielerei"[12] als letzten Grund seiner Dreiheitswendungen annehmen wollte.

Auch Harnacks Versuch, das genetische Wesen des „Grundbekenntnisses der Kirche" aus einer jüdischchristlich-jüdischen Kontroverse zu erklären und die trinitarische „Formel" aus einer binitarischen abzuleiten[13], wird dem Vorwurf des Formalismus nicht entgehen können.

Sohn, gebildet haben soll. So D. Nielsen, Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Gyldendal 1922. Gegen die religionsgeschichtlichen Erklärungsversuche wendet sich ausführlich B. Bartmann, Dogma und Religionsgeschichte, Paderborn 1922.

[9] Theologie des NT., S. 261.

[10] G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1905, S. 49 ff.

[11] H. Usener, Dreiheit (Rheinisches Museum für Philologie 1903). Seiner Meinung schließt sich u. a. auch Weinel, a. a. O., an.

[12] So Niebergall in Lietzmanns Handbuch zum NT., V, S. 69, zu 1 Kor. 12, 4—6.

[13] A. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910, im Abschnitt: Das Grundbekenntnis der Kirche, S. 187 ff., läßt zuerst die binitarische Formel: Gott-Christus sich aus dem alttestamentlichen Gegenstück: Jahve-Moses entwickeln. Nachdem er

Inwieweit bei der Erörterung des Wesens und Werdens des Trinitätsbekenntnisses der Hinweis auf das Alte Testament berechtigt erscheinen muß, wird der im folgenden bei der Erörterung des Rechtfertigungsbegriffes anzustellende Vergleich zwischen dem Hagiographen der adamitischen Weltgenesis und dem hl. Paulus, dem Hauptberichterstatter der „Neuschöpfung", ergeben. Es wird sich zeigen, daß, wie im allgemeinen, so auch in dieser Spezialfrage zwischen dem Alten und Neuen Testament nicht das Verhältnis der Kontroverse, der Thesis und Antithesis, sondern das der wachstümlichen Entfaltung und Vollendung[14] besteht.

Die theologische, christologische, pneumatologische sowie die soteriologische Fundierung der Dreifaltigkeitsidee, wie sie sich uns aus dem Gesamtkomplex der trinitarischen Anklänge präsentieren wird, dürfte wohl auch die wirksamste Widerlegung wie der aus dem religionsgeschichtlichen, so auch der aus dem formalistischen Apriori abgeleiteten Untersuchungsresultate sein.

---

dann seine Vermutung aufgestellt hat, daß es nicht viel gefehlt haben kann, daß die Christenheit anstatt der Formel Vater, Sohn und Geist, die Formel Vater, Sohn und Kirche erhalten hätte, löst er das Rätsel der Entstehung der ersteren Formel mit dem Hinweis darauf, daß es wiederum die judenchristlich-jüdische Kontroverse war, die den Anlaß dazu bot, daß anstatt der „Kirche" der „Geist" in die trinitarische Formel eingeschaltet wurde. Es sollte damit gegen das Judentum betont werden, daß in der messianischen Zeit der Geist allen Gläubigen gegeben ist, währenddem er im Judentum nur einigen Wenigen gegeben war. Auf diese Weise hätte sich aus der Binität eine Trinität entwickelt. Und wieder hätte es nicht viel gefehlt, wäre es sogar zu einer Quaternität (mit Einschluß der „Kirche") gekommen. Da war es aber die Geschlossenheit der Dreizahl, die ein Gehen ins Uferlose, das mit der Vierzahl schon gegeben ist, verhindert hätte.

Gegen Harnack wendet sich Fr. Diekamp, Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses, Münster 1910, S. 23 ff.

[14] Es sei erinnert an das Christuswort: „Nicht um aufzuheben bin ich gekommen, sondern um zu erfüllen" (sc. das Gesetz und die Propheten), Matth. 5, 17. Diesen geistigen Erfüllungs- und Vollendungsakt von dem oben die Rede ist, schreibt der Apostel in keiner Weise sich selbst zu, sondern führt ihn restlos auf die Offenbarung durch Jesus Christus zurück (Gal. 1, 12).

2. Innere Erklärungsgründe.

Innerhalb der einzelnen Schulen der Paulus-Theologie, die die Erklärungsgründe für die aus der Zusammenstellung von Gott, Christus und Pneuma sich ergebenden Fragen im Wesen des Christentums bzw. des „Paulinismus" selbst suchen, kann man grundsätzlich etwa drei Richtungen unterscheiden.

a) Im Sinne des Unitarismus bzw. der „ökonomischen Trinität" löst die Frage die rationalistisch-protestantische Theologie. Ihr gilt es als abgemachte Sache, daß die Dreiheitsformeln, in denen Paulus Gott den Vater, Christus den Herrn und den Geist zusammenstellt, nie im eigentlichen Sinne trinitarisch gemeint seien [15]. Den Schwerpunkt der Beweisführung verlegen diese Forscher in das Wesen des paulinischen Pneuma, das sie als ausschließlich unpersönliche, göttliche Kraft charakterisieren [16]. Damit ist nicht nur die Gottpersönlichkeit des Heiligen Geistes, sondern auch die des Herrn Jesus Christus und mithin auch die Dreifaltigkeit und Dreipersönlichkeit Gottes außer Frage gestellt [17]. Um aber die unleugbar auffallenden Dreiheitswendungen doch irgendwie einheitlich zu benennen, spricht man von einer „ökonomischen Trinität", d. i. von einer Offenbarungs-Trinität, „nach welcher die Heilsoffenbarung Gottes in Christo sich erst in der Geistesmit-

[15] So bemerkt Weinel, Bibl. Theologie, S. 366: „Paulus hat endlich bereits Dreiheitsformeln, in denen er Gott, den Herrn und den Geist zusammenstellt. Doch sind auch sie nie metaphysisch gemeint, geschweige denn trinitarisch."

[16] Hieher gehören u. a. Pfleiderer, Paulinismus, S. 209; B. Weiß, Religion des NT., S. 196 ff.; Weinel, a. a. O., S. 367; Holtzmann, Lehrbuch der ntl. Theologie, S. 101: Es kann „so wenig von einer persönlichen Verschiedenheit des Geistes von Gott und Christus die Rede sein, daß vielmehr unter Geist das gemeinsame Element verstanden ist, darin Gott und Christus sich zusammenfinden".

[17] Zu derselben Konsequenz führen auch alle Pneumatologien, die das Wesen des Heiligen Geistes, unabhängig von dessen trinitarischem Verhältnis, im exklusiven Sinne der Unpersönlichkeit bestimmen, wie H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878. J. Gloël, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Gotha 1888. H. Gunkel, Die Wirkungen

teilung vollendet“ [18]. Es wäre danach der Trinitätsgedanke nur der Ausdruck der heilsökonomischen Beziehung des einpersönlichen Gottes zur Menschheit, nicht aber auch ein Ausdruck einer einzigartigen Gottesidee, deren Wesensinhalt die Tatsache ausmacht, daß die wesenseine Gottheit ihr Sein und Wirken in drei göttlichen Personen entfaltet.

b) Von einer „trinitarischen Offenbarung Gottes“ oder „offenbarungsmäßigen Trinität“ spricht P. Feine. Er will damit einen Mittelweg einschlagen zwischen der unitarischen bzw. ökonomisch-trinitarischen und der kirchlich-dogmatischen Interpretation. Zum Unterschied von der oben angeführten Forschergruppe läßt er, mit Anerkennung der Persönlichkeit des Heiligen Geistes, eine wahre dreipersönliche, göttliche Dreiheit als paulinisch gelten, scheidet diese aber scharf von der kirchlichen Trinitätslehre [19]. Diese scharfe Wesensscheidung begründet er damit, daß die kirchliche Lehre erst in späteren Auseinandersetzungen mit Lehrmeinungen entstanden sei, „welche dem NT. noch fremd sind, auf die dieses also höchstens eine indirekte Antwort gibt“ [20].

c) Lösung im Sinne des kirchlichen Dreifaltigkeits-Dogmas.

Wohl am ausführlichsten unter allen neueren Paulus-Forschern behandelt unsere Frage F. Prat in seiner „Théo-

---

des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostel Paulus, Göttingen 1888 (3. Aufl., anast. Abdruck 1909). E. Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, Göttingen 1903. C. F. Nösgen, Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes, Berlin 1905. J. Arnal, La notion de l'Esprit, Paris 1908, u. a.

[18] B. Weiß, Religion des NT., S. 199. In diesem Sinne auch Holtzmann, Lehrbuch der ntl. Theol., S. 100.

[19] Theol. des NT., S. 259 ff.

[20] A. a. O., S. 261. Noch krasser bringt den angeblichen Wesensunterschied zwischen dem paulinischen und dem späteren kirchlich-dogmatischen Trinitätsgedanken A. Sabatier, L'apotre Paul, Ed. 3, Paris 1896, S. 366, zum Ausdruck, wo er einerseits behauptet, die Trinität sei ganz außerhalb der Bewußtseinssphäre des Apostels geblieben, anderseits aber wieder zugibt, Paulus hätte

logie de Saint Paul". Im Kapitel über die Relationen des präexistenten Christus, S. 157 ff., untersucht er jene trinitarischen Texte, in denen einerseits die in der Koordination zum Ausdruck kommende Unterschiedenheit [21], anderseits das solidarische Ineinander und Zueinander von Gott, Christus und Heiligem Geist in deren Sein und Wirken [22] besonders auffallend aufscheint. Für diese charakteristische Erscheinung der strengen Trennung und der gegenseitigen Durchdringung der drei göttlichen Faktoren gibt es, meint P r a t, im Hinblick auf den unbestreitbaren, alle paulinischen Schriften beherrschenden rigorosen Monotheismus keine andere Erklärung und Formulierung als „D r e i h e i t i n d e r E i n h e i t" (S. 165). Gemeint ist diese „Dreiheit in der Einheit" im Sinne der kirchlichen Lehre als Dreipersönlichkeit in der Gotteinheit. Diese Dreipersönlichkeit versucht P r a t in einem eigenen Unterabschnitt (S. 165—175) als paulinisch nachzuweisen, wo er neben der göttlichen Persönlichkeit des Vaters und des Sohnes insbesondere auch die des Heiligen Geistes eigens untersucht und bejaht.

Obschon P r a t die Gesamtheit der paulinisch-trinitarischen Texte in einem Umfange würdigt, wie es im paulinisch-theologischen Schrifttum kaum einer vor ihm getan hat, so werden seine Ausführungen vom Standpunkte der Trinitätsfrage einen Anspruch auf Vollständigkeit doch kaum erheben wollen. Zunächst schon deshalb nicht, weil er ja diese Frage nur als Teilfrage der Christologie behandelt. Überdies berücksichtigt er im oben besprochenen Kapitel nur die zitierten sieben Texte, während er die übrigen teils gelegentlich im Laufe der Untersuchung, teils im Anhang (Note S, S. 518 ff.) mehr oder weniger kurz untersucht. Hiebei werden insgesamt nur 26 trinitarische Stellen herangezogen, während im folgenden deren

---

verschiedene Distinktionen innerhalb der göttlichen Aktivität formuliert, die der späteren Spekulation und kirchlichen Metaphysik zum Anhalts- und Ausgangspunkt dienen konnten.

[21] 2 Kor. 13, 13; 1 Kor. 12, 4—6.

[22] Gal. 4, 6; Röm. 8, 14—17; Tit. 3, 4—6; 2 Kor. 1, 21—22; Röm. 15, 16.

47 Berücksichtigung finden sollen. Was aber die Erklärungsmethode Prats anlangt, darf sie wohl schon deswegen als objektiv am meisten entsprechend bezeichnet werden, weil er den paulinischen Trinitätsgedanken nicht aus paulusfremden, äußeren, formalistischen Erklärungsgründen, sondern aus dem Ideengehalt der trinitarischen Aussagen des Apostels, aus dem belebenden, den Buchstaben gebärenden Paulusgeist selbst zu begreifen sucht.

Von einer methodologisch anders gearteten Voraussetzung aus will H. Bertrams das paulinisch-trinitarische Problem im Sinne der kirchlichen Lehre gelöst haben. Mit Rücksicht darauf, daß die Paulus-Forscher, die die Dreiheitswendungen des Apostels in nicht trinitarischem Sinne aufgefaßt wissen wollen, vor allem auf die angebliche Tatsache der absoluten Unpersönlichkeit des Pneuma sich berufen, versucht er in einer gründlichen Untersuchung über „das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus“ [23] die Gottpersönlichkeit dieses Geistes nachzuweisen, um so den Trinitätsglauben des Apostels sicherzustellen. Als Resultat seiner Untersuchung glaubt er nicht mehr als drei Stellen gefunden zu haben, „die eine sichere Entscheidung ermöglichen“ [24]. Mit den meisten der trinitarischen Stellen aber sei insofern nicht viel anzufangen, als das Pneuma in seiner Persönlichkeit gar nicht oder nicht entschieden hervortritt [25]. Wenn man aber einerseits zu bedenken gibt, daß die „klarste“ Stelle, die in der Frage der Persönlichkeit des Geistes „eine sichere Entscheidung“ ermöglicht, eine trinitarische ist, anderseits sich die Wesensverwandtschaft aller trinitarischen Texte vor Augen hält, wird dieses Untersuchungsresultat nicht befriedigen können. Vielleicht wäre dieses

[23] Münster i. W. 1913 in: Ntl. Abhandlungen, herausgeg. von Meinertz, 4. Bd., 4. H.

[24] A. a. O., S. 160. Die drei Stellen sind: 1 Kor. 3, 16; 1 Kor. 2, 10; 1 Kor. 12, 4—11, welch letztere „die klarste“ unter diesen drei ist, während 2 Kor. 13, 13, „keine so sichere Stütze bietet“.

[25] A. a. O., S. 169, wo er die von A. Resch (Der Paulinismus und die Logia Jesu, S. 371 ff.) gegebene summarische Zusammenstellung der trinitarischen Stellen wiedergibt.

Resultat ein wesentlich positiveres geworden, wenn Bertrams das Wesen des Geistes aus dem Wesensgehalt des paulinisch-trinitarischen Gedankens, nicht aber umgekehrt gefolgert hätte [26]. Denn nur in seinem Verhältnis zur unbestrittenen Persönlichkeit Gottes und des Herrn Jesus Christus kann der Persönlichkeitscharakter des Heiligen Geistes eine wesensgerechte Beurteilung finden. Und wenn dieser Persönlichkeitscharakter des Geistes in einer einzigen trinitarischen Stelle gesichert ist, so müssen zunächst alle anderen trinitarischen Anklänge mit ihrem Pneumagedanken in das Licht des ermittelten Kriteriums gestellt werden. Erst auf Grund der Einsicht in den Gesamtkomplex der trinitarischen Aussagen können die Texte untersucht werden, in denen das Pneuma isoliert vorkommt.

III. Aufgabe und Methode der Untersuchung.

Aus dieser andeutungsweisen Einführung in den Fragenkreis unseres Themas ergibt sich auch schon unsere Aufgabe und der opportunste Weg zu ihrer Lösung. Gegenüber der bisherigen peripheren Behandlung des paulinischen Trinitätsgedankens und dementsprechend sekundären Wertung und unvollständigen Auswertung der trinitarischen Texte im paulinisch-theologischen Schrifttum werden wir eine lückenlose Aufstellung und eine gedankensystematische Gliederung und Erläuterung sämtlicher trinitarischer Anklänge in den Paulusbriefen zu geben haben. Auf Grund der Zusammenschau aller Trinitätstexte und des damit gewonnenen Einblickes in den fraglichen Ideenkreis des Apostels wird es uns möglich sein, den theologischen Ideengehalt der trinitarischen Texte zu bestimmen.

Bei dieser Bestimmung wird es uns vor allem auf die Frage ankommen, ob die paulinische Gottesidee unitarisch oder trinitarisch, einpersönlich oder dreipersönlich zu verstehen sei, wobei die Frage nach der Persönlichkeit des Heiligen Geistes sich als entscheidend erweisen wird. Ein

[26] Vgl. A. Resch, a. a. O., S. 375.

Vergleich des paulinischen Trinitätsgedankens mit der kirchlichen Dreifaltigkeitslehre wird sich aus der Natur der Sache ergeben.

Der tragende methodologische Grundgedanke wird uns der sein, daß wie alle anderen, so auch dieses paulinische Problem nicht aus äußeren, sei es religionsgeschichtlichen oder formalistischen, sondern nur aus inneren, wesentlich-christlichen bzw. paulinischen Erklärungsgründen zu begreifen und zu lösen ist. Eine Hauptvoraussetzung bei der Beurteilung paulinischer Worte und Wortgruppen muß die sein, daß diese Worte aus den Tiefen eines der glaubensstärksten Geister, eines in seiner Gehaltfülle wohl durch keinen Menschen mehr überbotenen christlichen Kredo heraus gesprochen und darum auch in ihrer vollen Symbolkraft zu werten sind. Nur wer sich bemüht hat, in die durchwegs organische, sakramentale Lebensauffassung, in das gott-, christus- und geistvolle Kredo des begnadeten Völkerlehrers so weit und so tief als möglich sich hineinzudenken und hineinzuleben, wird paulinische Begriffe paulinisch zu verstehen und zu interpretieren vermögen. Jeglicher Nominalismus, sei er nun philologischer Exegetismus oder theologischer Positivismus, juristische oder religionsgeschichtliche Konstruktionskunst, wird schon im vorhinein zur Unfruchtbarkeit verurteilt sein. Er wird nie zum lebendigen Wesenskern der paulinischen Gottesweisheit vorzudringen vermögen, weil er überall nur Worte und Begriffe sucht, daher aber auch nie den lebendigen Geist findet, der hinter diesen weht. Und auch dort, wo ihm Geist begegnet, wird er ihn austreiben, weil er nur mit entgeistetem Wortmaterial nach freiem Belieben „voraussetzungslos" zu schalten und walten vermag.

Aus dieser antinominalistischen — weil paulinischen — Einstellung heraus wollen wir es versuchen, auf Grund aller wie immer gearteten trinitarischen Aussagen — und nur dieser — jenen Geist zu ergründen und jenen Ideengehalt zu erkennen, aus dem heraus die auffallend vielen, geheimnisvoll anmutenden Dreiheitswendungen in den Briefen des heiligen Paulus gesprochen wurden.

ERSTER ABSCHNITT.

Die trinitarischen Anklänge in den Paulusbriefen.

A. Gott (Vater), Christus (Sohn) und Heiliger Geist als Schöpfungs- und Entfaltungsgrund des Rechtfertigungswerkes.

I. Rechtfertigung als Schöpfungsakt.

Rechtfertigung ist in richtig verstandenem Paulussinne weit entfernt von jeglichem Formalismus, wesentlich verschieden von einem rein äußerlichen Wertungswechsel und äußerlicher Imputation. Paulus faßt das Rechtfertigungsproblem nicht als Zurechnungsproblem im Sinne der Rechtslehre. Nicht als Jurist tritt er heran an die Frage nach Recht und Unrecht, Gerechtigkeit - Ungerechtigkeit, Gesetzlichkeit - Ungesetzlichkeit, Delikt-Genugtuung, Sünde und Strafe, sondern als ein im Ideenkosmos des Gottesgeistes verankerter Lebensphilosoph. Aus dem lebendigen Ganzen des ewigen und zeitlichen Lebens, aus dem ur- und vorbildlichen Lebensplan der göttlichen Vorsehung heraus begreift er die Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit eines Lebensverhältnisses. Harmonie, Einssein mit Gottes Schöpferwillen, inniges Verbundensein des kreatürlichen mit dem göttlichen Leben ist richtiges, wesensgemäßes, gerechtes Sein, am rechten Platz gesetztes, gesetzliches Leben, mit einem Wort: Gerechtigkeit.

Die Urschöpfung Gottes war bis zum Sündenfall der Stammeltern ein durch und durch gerechtes, gut eingerichtetes, gesetzmäßiges, weil gottverbundenes Sein [1]. „Gott hat den Menschen recht gemacht“ (Pred. 7, 30). Durch den Ab-

[1] Vgl. das 1. Kap. der Genesis, wo nach jedem Tagewerk betont wird: „und Gott sah, daß es gut war“. Nach der Erschaffung des Menschen heißt es: „und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut“.

fall, Ordnungsumsturz [2] Adams aber wurde die Lebensgerechtigkeit vernichtet und das Verhältnis der Ungerechtigkeit trat an deren Stelle. Der Kosmos — vor allem im menschlichen Seelenleben — wird zum Chaos, die Wesensverbundenheit zur Wesenswidrigkeit, die Gottfülle zur Gottlosigkeit, die Heiligkeit zur Sünde [3], die Gesetzlichkeit zur Entsetzlichkeit, das Leben zum Tod. Aus diesem Chaos, aus diesem Abgrund des fluchschwangeren „Nichts", aus diesem Zustande der Ungerechtigkeit und Entsetzlichkeit gab es nur einen Weg zur Wiedergutmachung, Wiedergerechtmachung, Rechtfertigung: eine „neue Schöpfung" (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Die heillose Finsternis konnte nur durch ein neues „es werde Licht" aus dem Munde des Schöpfers wieder erleuchtet werden (vgl. 2 Kor. 4, 6). Der durch Adams Selbst-ent-hauptung „kopflos" gewordene Menschheitsleib mußte ein neues Haupt aufgesetzt bekommen. Eine „Anakephalaiosis", eine schöpferisch-plastische „Wiederbehauptung" ist zur Gerechtmachung der ungerechten Kreatur notwendig geworden (Eph. 1, 10). Die vom „Gesetz des Geistes des Lebens" abgefallene, aus der pneumatischen Lebensordnung herausgefallene und nun vom „Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm. 8, 2) beherrschte Kreatur mußte durch den von Gott gesandten, allbelebenden Geist erneuert werden (Tit. 3, 5). An Stelle der vernichteten göttlichen Lebensform mußte dem formlos gewordenen, entstellten Menschen durch die umprägende und neuprägende Tätigkeit des Schöpfergeistes eine neue Form und Lebensprägung, ein wesentlich neuer Charakter gegeben werden (Eph. 1, 13; 4. 23—24). Dem aus seinem gottkindschaftlichen Lebensverhältnis in ein gottfernes, gottloses Todesverhältnis herabgestürzten Adamskinde mußte im Rechtfertigungsakt durch sakramentale Wiedergeburt und Heiligung (Tit. 3, 5; 1 Kor. 6, 11) der „Zugang zum

---

[2] Für die aktuelle Sünde gebraucht der Apostel den Ausdruck: *παράβασις, παράπτωμα.*

[3] Für die habituelle Sünde gilt der Ausdruck: *ἁμαρτία.* Vgl. Schauf, Sarx, S. 29 ff. (Die *ἁμαρτία* als das „objektiv und subjektiv, physisch und ethisch Nichtseinsollende". S. 31.)

Vater“ (Eph. 2, 18) und damit zur Gotteskindschaft (Gal. 4, 4—7; Röm. 8, 14—17) gebahnt werden. Durch diese nach der furchtbaren Ent-stellung erfolgende Wiedereinstellung in den Kindschaftsstand tritt der bis dahin entzweite und zerrissene Mensch in innigste Liebes-, Gnaden- und Lebensgemeinschaft mit Gott (2 Kor. 13, 13). Das gottleer gewordene Menschwesen, die gottverlassene Menschenseele, der Menschen- und Menschheitsleib soll durch den Rechtfertigungsprozeß wieder gottvoll, die Satanswohnung wieder zum Gottestempel, zur Gottes-, Christus- und Geistwohnung aufgebaut werden (Eph. 2, 22; 3, 14—17; Röm. 8, 8—10; 1 Kor. 6, 15—20). Der in den Elendsabgrund der Glaubens-, Hoffnungs- und Lieblosigkeit versunkene Mensch muß im rechtfertigenden Wirken des liebenden Gottes wieder eingeführt, hineingeschaffen werden durch Glauben und Hoffen in immer größere und schließlich endgültige Liebes- und Lebensfülle (Eph. 3, 14—17; Röm. 5, 1—5). Wie immer Paulus den einen großen, göttlichen Rechtfertigungs-, Wiedergutmachungsprozeß nennen, von welcher Seite er ihn schauen und beschreiben mag, er denkt ihn immer als einen Schöpfungsakt, als ein Schaffen des alten, deformierten Menschen aus seinem Unwesen zum neuen gott-, christus- und geist-vollen Wesen[4].

[4] Die Anschauung, daß es durchaus unpaulinisch ist, den Begriff der Rechtfertigung zu isolieren und ihn im forensischen Sinne zu interpretieren, ringt sich auch schon in protestantischen Kreisen durch. Vgl. A. Deißmann, Paulus, Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1911, S. 97 ff., wo die Begriffe Rechtfertigung, Versöhnung, Vergebung, Erlösung, Sohnesannahme als paulinische Synonyma ausgelegt werden. Von grundlegender Wichtigkeit ist die Bemerkung Deißmann's S. 96: „Man muß nur ernst machen mit der Beobachtung, daß es sich in den zahllosen unsystematisch aufeinanderfolgenden Christuskonfessionen des Briefschreibers nicht um eine Mannigfaltigkeit der vielen Objekte handelt, sondern um eine Mannigfaltigkeit der psychologischen Spiegelung des einen Objektes der Frömmigkeit, von welchem Paulus in immer neuer Variation der sinnverwandten Bildworte, oft auch im Parallelismus des prophetischen Pathos, Zeugnis ablegt.“ Also Einheit des Objektes und Vielheit der

Wenn wir ferner gewissenhaft aufhorchen auf die Stimme des hinter dem geschriebenen Worte wehenden, ungetrübten Paulusgeistes, werden wir vernehmen können, mit welch abgrundtiefer Ehrfurcht und Ergriffenheit der Apostel von jenem geheimnisvollen Schöpfungsfaktor spricht, aus dessen Schöpferkraft er das Rechtfertigungswerk hervorgehen sieht und welch göttlich-großen Lebensinhalt er in dem neuen „Gottesgebilde" (Eph. 2, 10), in dem wiederhergestellten Gottesbilde (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10) verborgen fühlt. Wie einstens der Hagiograph der adamitischen Weltgenesis „vom Heiligen Geiste getrieben" (2 Petr. 1, 21) den Schöpfungsentschluß des einen Schöpfers mit einem vielsagenden „lasset uns den Menschen schaffen" (Gen. 1, 26) zum Ausdruck bringt[5], so sieht auch Paulus, der Hagiograph der neuen, christlichen Welt- und Menschheitsgenesis, hinter dem neuen „Gebilde Gottes" einen geheimnisvollen Schöpfer, der, obwohl einer, doch mit ganzer und wört-

---

Ausdrücke! Siehe auch Bartmann, Paulus, S. 64, A. 1. Feine, Theol. des NT., S. 215 ff., will zwar die traditionell-protestantische Auffassung des Rechtfertigungsbegriffes halten, fühlt sich aber dennoch bemüssigt, Versöhnung, Errettung, Heiligung, Erlösung, Befreiung, Einsetzung in den Sohnesstand, Einsetzung in das Erbe, Wiedergeburt und Neuschöpfung, sittliche Erneuerung als „Parallelbegriffe der Rechtfertigung" zu behandeln. Man kann nicht sagen, daß es ihm hiebei gelingt, durch die Betonung des Parallelismus den Eindruck der Synonymität zu verwischen. Über Rechtfertigung im oben dargelegten Sinne vgl. ferner B. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung (Bibl. Stud., 2. Bd., 1. H., Freiburg i. Br. 1897; derselbe, Paulus, S. 64 ff.). E. Tobac, Le problème de la justification dans saint Paul, Lovain 1908. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung n. d. paulinischen u. johan. Theologie, Frbrg. 1903, S. 70 ff.

[5] Über den Sinn dieses vielumstrittenen Plurals siehe M. Hetzenauer, Theologia biblica, I, Friburgi Brisg. 1908, S. 465 ff., wo die Pluralität im oben angedeuteten Sinn ausgelegt und begründet wird. In diesem Sinne auch: Hummelauer, Nochmals der bibl. Schöpfungsbericht, Bibl. Stud., 3. Bd., 2. H., S. 37; G. Hohberg, Genesis, Freiburg i. Br. 1899, S. 15. Über die geheimnisvolle Dreiheit in den Gottesbekenntnissen der Propheten, vgl. H. Zschokke, Theologie der Propheten des AT., Freiburg i. Br. 1877, S. 103 ff.

lich zu nehmender Berechtigung das „faciamus . . .“ sprechen kann. Wir werden im folgenden zur Genüge Gelegenheit haben, die auffallende Tatsache festzustellen, daß der Apostel immer wieder und in den verschiedensten Wendungen diese drei: Gott (Vater), Christus (Sohn) und den Heiligen Geist mit dem Rechtfertigungswerk in lebendige Beziehung bringt.

Und wie der alttestamentliche Referent des Urschöpfungsmorgens den Menschen als nach des Schöpfergottes „Ebenbild und Gleichnis“ konzipiert, vorgebildet und in Varianten nachgeformt und nachgebildet hinstellt, so verliert auch der Referent der christlichen Weltrenaissance bei der Betrachtung des Nachbildes das in die Tiefen eines unergründlichen Mysteriums hineinreichende Urbild niemals aus den Augen. Dabei vergißt dieser auch nicht einen Augenblick, daß das durch den rechtfertigenden Neuschöpfungsakt geschaffene „Gottesbild“ unvergleichlich wertvoller, dem Urbild ähnlicher ist als das Gottesbild der ersten Schöpfung. Der göttliche Bildner wollte „an den Gefäßen des Erbarmens, die er für die Herrlichkeit vorbereitet hat, den ganzen Reichtum seiner Herrlichkeit zeigen“ (Röm. 9, 23).

Den im obigen aufgestellten Rechtfertigungsbegriff, den wir aus der vorangenommenen paulinischen Auffassung der lebendigen Relation von Schöpfer und Geschöpf abgeleitet haben, gilt es bei der Erklärung der paulinischen Rechtfertigungstexte als stichhältig zu erweisen. Es ist wohl leicht einzusehen, daß in einer sich als sinngetreu erweisenden Darstellung der Rechtfertigungslehre als Neuschöpfungslehre auch die persönliche Auffassung des Lehrers vom Wesen des Schöpfergottes am wirksamsten zum Ausdruck kommen wird. Das im Titel der Arbeit gegebene Untersuchungsziel und die durch dieses bestimmte methodische Zweckmäßigkeit wird es wohl berechtigt, wenn nicht notwendig erscheinen lassen, daß wir nur jene Stellen über das Rechtfertigungswerk in Betracht ziehen, in denen in einer sinngemäßen Satzganzheit die volle Schöpfungskausalität mit dem angedeuteten trinitarischen Anklang aufscheint.

II. Gott, Christus und Heiliger Geist in ihrem schöpfungssolidarischen Rechtfertigungswirken.

Mit der Charakterisierung des Prozesses der Rechtfertigung als Schöpfungsakt ist uns auch schon der Einteilungsgrund der in Betracht kommenden Stellen, eben als genetischer, gegeben. Es wird unsere Aufgabe sein, die trinitarisch anklingenden Aussagen des Apostels in jener Reihenfolge anzuführen, die den von Gott Vater ausgehenden, durch Christus im Heiligen Geiste vermittelten und den im Heiligen Geiste und in Christus wieder zum Vater führenden Werdeprozeß der Rechtfertigung in genetischer Aufeinanderfolge zum Ausdruck bringt.

Dieser Einteilungsnorm entsprechend wird sich die Gedankenfolge folgendermaßen entfalten: Thematisch und axiomatisch wird zunächst im allgemeinen der Weg zum Vater in Christo und im Heiligen Geiste festgestellt. Sodann wird als Voraussetzung für die aufbauende Schöpferarbeit die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes und vom Fluche des Gesetzes anzuführen sein. Dem negativen Moment der Befreiung von Sündenschuld folgt[6] das positive, aufbauende der Erneuerung und Umgestaltung. Diese vollzieht sich im sakramentalen Erneuerungsprozeß der Taufe mit der inneren Wesensumprägung und Umgestaltung durch Besiegelung mit dem Heiligen Geiste. Der so neugeschaffene und neugebildete Mensch ist im vollen und wahren Lebenssinn Gotteskind und Erbe der Glorie. Und hat sich das Gotteskind auch im weiteren Entfaltungsprozeß durch sein Glauben, Hoffen und Lieben aufbauen lassen zur immer herrlicheren Gotteswohnung, ist es beharrlich geblieben in der Liebe

---

[6] Diese Scheidung des negativen und positiven Momentes in der Rechtfertigung ist logisch, nicht ontologisch zu nehmen, weil ja im tatsächlichen Rechtfertigungsvorgang das negative im positiven Moment und dieses in jenem inbegriffen ist. Vgl. darüber: M. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1912, S. 527 ff. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung, S. 86 ff.

Gottes, Gnade Christi und Gemeinschaft des Heiligen Geistes, so wird am jüngsten Tage das Rechtfertigungswerk seinen glorreichen Abschluß und seine Krönung finden in der Auferstehung des Leibes.

1. Zutritt zum Vater.

Eph. 2, 18: Durch ihn (Christus) haben wir beide (Jude und Heide) in einem Geiste den Zutritt zum Vater.

Alles was im bisherigen über den paulinischen Rechtfertigungsbegriff gesagt wurde, könnte, abgesehen von allen noch anzuführenden Belegen, wohl schon auf Grund dieser Stelle, in der Paulus den ganzen großen Inhalt seiner Rechtfertigungsweisheit auf die kürzeste Formel bringt, seine volle Begründung finden [7]. Dies aber allerdings nur, wenn wir den zitierten trinitarischen Text nicht isolieren, sondern aus dem Ganzen heraus verstehen, in das er eingegliedert erscheint.

Gott Vater ist jener erstmaßgebende Schöpfungsgrund, der durch seine Liebe und Güte gedrängt, den Entschluß zur Neuschaffung der in den Abgründen des Sündenchaos versunkenen Menschheit faßt und entwirft und so die erste Zugangsmöglichkeit für den gottfernen Menschen schafft. Die vom Vater unmittelbar ausgehende Aktuierung seiner planmäßigen Schöpfungsidee besteht in der Sendung seines Sohnes und in der damit gegebenen Schaffung des realen Urbildes der neuen gottmenschlichen Lebensgemeinschaft. Mit der Schaffung dieses allumfassenden und alles in sich befassenden Urbildes hat Gott Vater gleichzeitig auch schon alle in seinen Plan aufgenommenen, „prädestinierten“ (Eph. 1, 11), in die Ausgliederungsordnung des neuen Lebens „berufenen“ [8] Glieder (Christ-

[7] Vgl. Lebreton, Les origines, S. 405, wo dieser im angeführten trinitarischen Texte die Summe der paulinischen Trinitätslehre ausgedrückt sieht.

[8] Vgl. Röm. 8, 29: „Denn, die er vorhererkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden; dieser sollte der Erstgeborene unter allen Brüdern werden. Und die er vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen, die Berufenen rechtfertigt er, und die Gerechtfertigten verherrlicht er.“

gläubigen) mitgeschaffen, mitgebildet, wie denn überhaupt in der Konzeption eines Lebensganzen die Glieder mitkonzipiert sind[9]. Dieses gottväterliche Rechtfertigungswirken beschreibt der Apostel wie folgt: „Gott aber, der an Erbarmen reich ist, hat in seiner großen Liebe zu uns[10], obwohl wir durch unsere Vergehen tot waren, uns mit Christus lebendig gemacht... hat uns in Christus Jesus mitauferweckt und mitversetzt ins Himmelreich, um so in den zukünftigen Zeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade zu zeigen: zufolge seiner Güte gegen uns in Christus Jesus. Ja, aus Gnade seid ihr kraft des Glaubens gerettet worden. Nicht euer Verdienst ist es, es ist Gottes Geschenk... Denn sein Werk sind wir, in Christus Jesus geschaffen zu guten Werken, die Gott im voraus bereitet hat[11], damit wir in ihnen wandeln" (Eph. 2, 4—10).

Der zweite Schöpfungsgrund der neuen Kreatur ist der

---

[9] Die hier angedeutete solidaristische, „ganzheitliche" Denkweise ist ein durchgehendes paulinisches Charakteristikum, ohne dessen Verständnis die paulinische Erlösungslehre nie wesensgemäß erfaßt werden kann. Auf diese Tatsache verweist mit allem Nachdruck B. Bartmann, Paulus, S. 60 f. In Anmerkung 2, S. 60, erinnert er an folgende „genuin paulinische Ausdrücke": mit-leiden (Röm. 8, 17; 1 Kor. 12, 26); mit-gekreuzigt werden (Röm. 6, 6; Gal. 2, 20); mit-sterben (2 Tim. 2, 11); mit-begraben werden (Röm. 6, 4; Kol. 2, 12); mit-auferwecken (Eph. 6, 4; Kol. 2, 12; 3, 1); mit-leben (Röm. 6, 8; 2 Tim. 2, 11; 2 Kor. 7, 3); mit-beleben (Eph. 2, 5; Kol. 2, 13) u. a. Vgl. Prat, Theol. de S. P. II, S. 22. H. Bertrams scheint diesen universalistischen Zug in den in obiger Weise zusammengesetzten Verben zu unterschätzen, wenn er mit Berufung auf den Sprachgebrauch in der κοινή meint, daß dieses „mit-" bei Paulus nicht immer streng zu nehmen sei. (Wesen des Geistes, S. 11, A. 1). Dieser Sprachgebrauch ist eben nicht aus verbalistischer Befangenheit, sondern aus einem organisch-ganzheitlich denkenden Volksgeist entstanden. Vgl. hiezu die grundlegenden Ausführungen über das Wesen der Ganzheit bei O. Spann, Kategorienlehre, 1. Ergänzungsband der „Herdflamme", Jena 1924, S. 54 ff.

[10] Vgl. Tit. 3, 4, wo auch die Güte Gottes als Urgrund der Neuschöpfung erscheint.

[11] Nicht nur die Glieder, sondern auch die Funktionen derselben sind in der Konzeption des Ganzen mitinbegriffen.

vom Vater gesandte Sohn Jesus Christus. Er hat in seinem Gehorsam gegen den schaffensbereiten Willen seines Vaters sich zum Musterbilde der gerechtfertigten Welt bilden lassen. Und dies auf zweifachem Gehorsamsweg: im Deszensus und Aszensus (Eph. 4, 9). Im ersteren ist er aus der göttlichen Schöpfersphäre in die „Niederungen der Erde" (Eph. 4, 9) in den Abgrund des Sündenchaos hinabgestiegen, hat sich das „Fleisch", den Menschen in seine Gottheit „hineingebildet", mit dieser wesenhaft vereint. Im Aszensus erkämpft und erarbeitet er sich im Leidenswege den „Zutritt zum Vater", den „Frieden", die Lebenseinheit von Gott und Mensch. Mit seinem „Zutritt" haben aber auch die Einzelmenschen Zutritt zum Vater erlangt, da er ja nicht nur einen Teil des „Fleisches", sondern die Fleischganzheit, d. h. die ganze Menschheit [12] sich an- und eingegliedert hat. Der Zustand des Ganzen ist aber — wenigstens potentiell — auch der Zustand der Glieder [13]. Jeder Mensch, der zu dieser gottvereinten, gottinnigen „neuen Menschheit" sich schaffen und bilden, in dieses neue Menschheitsganze sich eingliedern läßt, in die Lebenseinheit mit Christus tritt, ist damit eo ipso aus der Gottferne in die Gottnähe (Eph. 2, 13) gerückt, ist nicht mehr Beisasse, sondern Mitbürger der Heili-

---

[12] Zum paulinischen Fleischbegriff vgl. W. Schauf, Sarx. Der Begriff „Fleisch" beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre (Ntl. Abh. 11, 1 u. 2), Münster i. W., 1924, S. 3 ff., im oben angedeuteten Sinne S. 14 ff., mit Hinweis auf Röm. 3, 20; Gal. 2, 16; 1 Kor. 1, 29.

[13] Es ist von ganz fundamentaler Wichtigkeit, die potentiell-ganzheitliche und aktuell-gliedhafte Verwirklichung des Rechtfertigungswerkes auseinanderzuhalten. Treffend bemerkt M. Slavič, Des Ephesier- und Kolosserbriefes Lehre über die Person Christi und sein Heilswerk, Wien 1911, S. 44: „Subjektiv bleibt die Erlösung immer nur eine wiedererlangte Möglichkeit: recuperata possibilitas salutis. Im Tode Christi ist objektiv und prinzipiell die Sündenschuld und Sündenstrafe getilgt, die Macht der Sünde gebrochen, die Sündenfreiheit und Heiligkeit ermöglicht. Diese muß aber noch subjektiv verwirklicht werden. Allein der Tod Christi hat neue Lebensbedingungen geschaffen, der Menschheit eine völlig neue Lebenssphäre erschlossen, die Gemeinschaft mit Gott und hiemit ‚jenen idealen Zustand der Dinge einge-

gen und Hausgenosse Gottes (Eph. 2, 19), er hat mit einem Wort durch Christus und in ihm „Zutritt zum Vater". Alles, was in dieser Christuseinheit befaßt ist, was dem einen Haupte untergeordnet und eingeordnet ist, ist auch in sich geeint. Demgemäß gibt es nun keine, wie bisher, im Wesen der Menschheit begründete Feindschaft, keinen wesensfundierten Gegensatz zwischen Gott und Mensch, zwischen Jude und Heide (Eph. 2, 14—18). Und so kann Paulus, nachdem er das Entstehen des Rechtfertigungswerkes vom Vater durch Christus herleitet und in dessen Bestehen in Christus wieder zum Vater hingeordnet sein läßt, seinen geheimnisvollen Neuschöpfungsgedanken auf die kurze Formel bringen: „durch ihn haben wir beide Zutritt zum Vater".

Doch haben wir damit den paulinischen Denkinhalt erschöpft? Was soll der kurze Zusatz: „in einem Geiste" sagen? Ist zum Eintritt in die Sphäre des gottväterlichen Lebens, zum Herauswachsen aus der Gottferne in die Gottnähe, aus dem Zustand der Zwietracht und des Unfriedens in den Zustand der Eintracht und des Friedens mit Gott neben dem Schöpferwort des Vaters und dem Erlösungswerk des Sohnes noch das Dazwischentreten einer dritten Heilskausalität, des „einen Geistes" notwendig? Handelt es sich hier etwa nur um eine subjektive Disposition der durch Christus zum Vater Einzuführenden oder doch um eine objektive göttliche Schöpfermacht, den Heiligen Geist? [14]

---

leitet, da sich innerhalb der Menschheit ein Tempel des lebendigen Gottes erhebt, da Gott unter den Menschen wohnt und wandelt, er sich als ihr Gott und sie sich als sein Volk ausweisen (2 Kor. 7, 16), mit einem Worte jenen Zustand, der nur noch überboten werden kann durch „Gott alles in allem" der Vollendung"". (Das letztere Zitat ist entnommen A. Junker, Die Ethik des Apostels Paulus, Halle 1904, S. 109.) Vgl. ferner Simar, Theol. d. hl. P., der die „universale Erlösung in Christo" und die „Aneignung der Erlösungsgnaden seitens der Menschheit oder die subjektive Erlösung" als zwei Hauptteile behandelt. Ähnlich Prat, a. a. O.

[14] Vom Heiligen Geiste verstehen diese Stelle u. a.: J. E. Belser, Der Epheserbrief, Freiburg i. Br. 1908, S. 74; Bisping, Eph-

Bei der Beantwortung dieser Frage ist zunächst zweifellos die Annahme abzulehnen, als ob es sich hier um eine „subjektive seelische Disposition" handeln könnte, da ja der Gedanke „zwei in einem Geiste" das Befaßtsein zweier verschiedener subjektiver Geister in einem objektiven zum Ausdruck bringt [15]. Mit dieser Feststellung der Objektivität des Pneuma ist aber auch schon die Frage nach dessen Stellung im Schöpfungsprozeß, nach dessen Anteilnahme am Neuschöpfungsakt gestellt. Die Lösung der Frage wird aber nicht schwierig sein, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß mit der Gegebenheit des idealen und realen Urbildes, des Produktes des Zusammenwirkens Gottes und Christi, der Neuschöpfungsprozeß so wenig abgeschlossen ist, daß er mit dieser Gegebenheit erst eingeleitet und in den Bereich des ersten Verwirklichungsstadiums getreten ist. Der Vater hat seinen Sohn deswegen zum gottmenschlichen Lebensvorbilde geschaffen, daß diesem Sohnesbilde alle, „die er erkannt" und daher „auch vorherbestimmt hat, gleichförmig" werden. Dieser sollte „der Erstgeborne unter allen Brüdern werden" (Röm. 8, 29) und alle Berufenen sollen „Miterben, Mitglieder, Mitteilhaber" (Eph. 3, 6) seiner gottmenschlichen Lebensfülle werden. Mit dem Dasein des diesbezüglichen göttlichen Entschlusses und der Realisierung des einen originalen, prototypischen, gottmenschlichen Lebensbildes in Christo ist die Gleichförmigkeit der vorherbestimmten Abbilder, die Tatsache der Mitgliedschaft, Miterbschaft, Mitteilhaberschaft erst in potentia gegeben. Das Aktuieren dieser Potenz, das Nachschaffen,

---

PhilKol.², Münster 1866, S. 66; Slavič, a. a. O., S. 37; M. Meinertz und F. Tillmann, Die Gefangenschaftsbriefe d. hl. P., Bonn 1917, S. 66; W. Kölling, Pneumatologie, Gütersloh 1894, S. 252; Reinhard, Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen, Freiburg i. Br. 1918, S. 35 f. Hingegen will Knabenbauer, Epist. ad. EphPhilCol., Paris 1912, S. 86, mit Rücksicht auf das „in uno spiritu" (Cur hoc loco accurate unus Spiritus sanctus efferatur difficile declaratur), „in una animi dispositione" erklären. Ähnlich auch Ewald, EphKolPhlm. (Zahns Komm. zum NT. X), Leipzig 1905, S. 146.

[15] Gegen Knabenbauer, a. a. O.

Nachbilden nach dem gegebenen Vorbild, die Formierung nach der Christus-Lebensform, das Bilden und Prägen der zahllosen — je nach der Bildungswilligkeit der Einzelmenschen mehr oder weniger vollkommenen — „Kopien" nach dem unerreichlichen gottmenschlichen Original erfordert eine besondere, von den beiden ersten zu unterscheidende Schöpfermacht. Und das ist, wie sich ja in den folgenden Beispielen in den verschiedensten Gleichnissen immer wieder zeigen wird, der „eine Geist", das Pneuma. Es ist derselbe Geist, von dem es einige Verse später heißt, daß die Berufenen, Juden und Heiden, in ihm zu einer in Christus eingefügten Wohnstätte Gottes auferbaut sind (Eph. 2, 22). Es ist derselbe Heilige Geist, der im vorhergehenden Kapitel als Umprägungsgrund des mit neuem Wesenscharakter zu versehenden Menschen (Eph. 1, 13), der im darauffolgenden Kapitel als Offenbarer des christlichen Lebensmysteriums (2, 5) und als Lebenskraftquell des inneren Menschen (5, 16) und etwas später als Schöpfungsgrund des „neuen Menschen" (4, 23) hingestellt ist. In diesem einen Geiste also werden beide, Jude und Heide, d. h. „alles Fleisch" mit Aufhebung der alttestamentlichen Menschheitsscheidung („Scheidewand des Gesetzes", 2, 14) zum Christusbilde geschaffen, in Christus eingeführt. Durch diese Einführung in das Christuswesen, durch die Eingliederung in das christliche Lebensganze verschafft der eine Geist in seiner spezifischen Weise dem Menschen „Zutritt zum Vater".

So sind es also drei Schöpfungsfaktoren — über deren inneres Wesen und gegenseitiges Verhältnis zueinander soll hier noch nichts ausgesagt werden —, die, jeder in seiner Weise, bei der Realisierung des einen Rechtfertigungswerkes, bei der Herausführung (productio) des Menschen aus dem chaotischen, nichtswürdigen, ungerechten Zustand und der Einführung in den gottgemäßen, wohlgeordneten und darum gerechten Lebensstand beteiligt sind. Gott der Vater spricht das Schöpfer-Fiat (erster Akt der Zutrittermöglichung), Christus führt dieses Fiat an sich in vorbildlicher, allgemein gültiger Weise aus (zweite Stufe), der Geist konkretisiert es in den mannigfaltigen, abbild-

lichen Einzelfällen (letzte, gliedhafte Einführungsstufe) [16]. Vom Vater, durch Christus, im Geiste steigt der rechtfertigende Wiedereinführungsprozeß herab und im Geiste und in Christus kehrt er wieder zurück zum Vater.

Mit Recht sehen die Erklärer des hl. Paulus gerade hier eine trinitarische Grundstelle mit ausgesprochen trinitarischem Anklang [17].

2. Wiederherstellung der geistgewirkten Lebensordnung.

a) Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes durch das Gesetz des Geistes auf Grund der von Gott Vater inaugurierten Erlösungstat Christi, des Sohnes.

Röm. 8, 1—3: 1 So findet sich nun in denen, die in Christus Jesus sind [18], nichts Verdammungswürdiges mehr.
2 Denn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht, hat mich in Christus Jesus vom Gesetze der Sünde und des Todes befreit.
3 Was nämlich das Gesetz nicht vermochte, weil es dem Fleische gegenüber machtlos war, bewirkte Gott: Er hat seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen gesandt und in seinem Fleische die Sünde verurteilt.

Haben wir im obigen den Rechtfertigungsprozeß im Bilde des Hineinführens des gottfernen Menschen in das Gotteswesen, in das rechte Verhältnis zu Gott-Vater kennengelernt, so tritt uns hier derselbe Prozeß im Bilde des Hineinversetzens der entsetzlich, ungesetzlich, ungerecht gewordenen Adamsmenschheit aus ihrer falschen, gottwidrigen in die gottgemäße, gerechte Lebensgesetzlichkeit entgegen.

---

[16] Vgl. M. Scheeben, Mysterien des Christentums, S. 147 und 541 f. Der Vater ist die causa efficiens remota, Christus die causa exemplaris und meritoria, der Heilige Geist die causa efficiens proxima, im gewissen Sinne auch causa formalis, der Einführung in das gottvolle Leben des „Zutrittes zum Vater".

[17] Vgl. u. a. Kölling, Meinertz, Slavič, a. a. O.

[18] In der Vulg. ist „und nicht nach dem Fleische wandeln" eingeschoben.

Nachdem Paulus den Römern die Notwendigkeit der Rechtfertigung für die ganze Menschheit darlegt (Röm. 1, 18—3, 20) und die gläubige Hinnahme der in Christus objektiv gegebenen Überfülle des neugeschenkten göttlichen Lebens durch den erlösungsbedürftigen Menschen als einzige aber notwendige Voraussetzung hingestellt hat (3, 21—4, 25), kommt er auf das Wesen und Werden und die Wirkungen der Rechtfertigung zu sprechen (Kap. 5—9). Rechtfertigung ist Zu- und Eintritt in die denkbar innigste Lebensgemeinschaft mit Gott durch Hineingeborenwerden aus dem alten, verdorbenen adamitischen Menschheitsleib in den neuen, gottmenschlichen, mit Christus als Haupt (Kap. 5), durch Erhebung und Erlösung und Befreiung aus dem Abgrund eines verdammenswürdigen Menschseins unter der Herrschaft der Sünde und des Todes (Kap. 6) und des in dieser Seinssphäre stets fluchschwangeren Gesetzes (Kap. 7) in die göttlichen Höhen des „Wandels nach dem Geiste", der Kinder und Erben Gottes und der Miterben Christi (Kap. 8). Als Übergang von der Schilderung der negativen zu der der positiven Wirkungen der Rechtfertigung faßt der Briefschreiber zu Beginn des 8. Kapitels das Vorhergesagte zusammen, indem er als Grund für die welterneuernde Tatsache, daß „in denen, die in Christus Jesus sind und nicht nach dem Fleische wandeln, nichts mehr Verdammungswürdiges" sich findet (V. 1), die erfolgte Befreiung vom „Gesetz der Sünde und des Todes" angibt (V. 2).

Wie aber ist es zu dieser Befreiungstat gekommen? Der Geist, der lebendig macht, der Geist des Lebens [19], der Heilige Geist [20], hat durch sein lebendigmachendes Gesetz, das todbringende verdrängt, d. h. er hat die früher dem letzteren Unterworfenen dem seinigen ein- und untergeordnet. Doch diese er-

---

[19] „Spiritus Sanctus, qui et vita est et vificat." R. Cornely, Epist. ad Rom., Paris 1896, S. 379. Ähnlich auch Sokolowski, Geist und Leben, S. 47.

[20] Den Heiligen Geist verstehen hier unter Pneuma fast alle Exegeten; vgl. u. a. Cornely, a. a. O., Bisping, Röm. z. d. St., Schäfer, Röm. S. 238, Zahn, Röm. 375 f., Sokolowski, a. a. O.

hebende Befreiungstat der Hineinversetzung aus der Todes- in die Lebensgesetzsphäre, aus der sarkischen in die pneumatische Lebensordnung [21] durch den belebenden Geist, kam nicht unvermittelt. Sie ist vielmehr nur der Schlußakt zweier ihr vorangehenden, sie bedingenden Befreiungsaktionen Gottes des Vaters und Christi des Sohnes.

Im folgenden V. 3 wird dieselbe Befreiungstat Gott, dem Vater zugeschrieben, der in seiner, auch auf die Fleischwelt sich erstreckenden Allmacht das zu vollbringen vermochte, was dem derselben Fleischwelt ohnmächtig gegenüber stehenden Gesetze schlechthin unmöglich war. Diesen seinen Befreiungswillen aber verwirklicht der Vater durch die Sendung seines Sohnes in die Niederungen der unter der Herrschaft der Sünde und des Todes stehenden Fleischwelt, durch Hineinbildung und Hineingestaltung seines urgerechten Sohnes in das Unwesen und die Ungesetzlichkeit des Fleisches, durch „Gleichgestaltung" desselben mit dem sündigen Fleisch [22].

Christus hinwiederum hat durch sein (gleichzeitig und in gleich großem Maße passives wie aktives) Sichhineinbildenlassen in die Welt des gottlosen Fleisches, diese ehemals wesentlich ungesetzliche und ungerechte Welt zu einer ihrem ganzen Wesen nach gerechten gemacht. Durch seinen Abstieg in die unrichtige, irrige Lebensrichtung des Menschen und die dort erfolgte Verbindung und Vereinigung mit demselben, hat

---

[21] Über den Gegensatz von Sarx und Pneuma im Sinne von natürlicher und übernatürlicher Lebensordnung vgl. Schauf, Sarx, S. 108—171, Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung.

[22] Zu *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* siehe Schauf, a. a. O., S. 71—79, wo er zum Schluß bemerkt, daß die Nachbildung der *σάρξ ἁμαρτίας* in Christo, da sie im Sinne des Ethisch-Irdischen nicht in Betracht kommen kann, „höchstens ein Nachbild" sei, und zwar in dem Sinne, daß Christus im Gehorsam gegen seinen Vater freiwillig den irdischen Mängeln im physischen Sinne, die infolge der Sünde in der Welt und Menschheit sind, sich unterwarf; dabei sei nicht etwa nur an die Inkarnation allein zu denken (gegen Prat, Theol. de S. P., II, S. 196 f.), sondern an die Befreiung vom irdischen Leid durchs Sterben und Auferstehen.

er den Aufstieg der Menschheit in die richtige, gottgewollte Lebensrichtung ermöglicht und in vorbildlicher Weise „vollbracht". Mit dieser Hineinversetzung in den gerechten, gottesgesetzmäßigen Lebensstand und der damit gegebenen Herrschaft des Gesetzes der Gnade und des Lebens ist natürlich das gottwidrige Gesetz der Sünde und des Todes außer Kraft und Geltung gesetzt, der Sünde „ein definitives Absetzungsurteil" [23] gesprochen. Aus dem neugeschaffenen Lebensganzen, aus der christlichen Lebensordnung ist grundsätzlich alles „Verdammungswürdige" endgültig entfernt (V. 1).

Erst mit Schaffung der in Christus Jesus als Ganzes gegebenen, urbildlichen, christlichen Lebensordnung ist der Mensch der Potenz nach in die Gesetzessphäre des göttlichen Geistes versetzt [24]. Erst auf Grund dieses prinzipiellen Seins in Christus setzt die Befreiungstätigkeit des belebenden Gottesgeistes ein. Dieser Geist hat im Einzelnen, Gliedhaften das zu vollbringen, was Christus im Ganzen vollbracht hat. Der vom Vater inaugurierten und vom gehorsamen Sohn realisierten universalen Rechtfertigung bzw. Befreiung aus der unrechten und Versetzung in die rechte Lebensordnung folgt das einzelheitlich-gliedhafte Befreiungswirken des belebenden Geistes durch beständige, in ungezählten Einzelfällen sich wiederholende

---

[23] Sickenberger, KorRöm., Bonn 1919, S. 208.

[24] Das Sein in Christo, die mystische Union mit ihm, die wesenhafte Zugehörigkeit zum Christuswesen ist die Voraussetzung für die befreiende Wirkung des Gesetzes des belebenden Geistes. Anderseits ist aber das Sein im Geiste die Voraussetzung der Christuszugehörigkeit (Röm. 8, 8 f.). Christus ist der Urgrund des potentiellen, das Pneuma des aktuellen Christseins, wobei eben nicht das Verhältnis der Priorität, sondern der gegenseitigen Bedingtheit herrscht, wie zwischen ganzheitlichem und gliedlichem Leben. Vgl. hiezu Bover, J. M., De mystica unione „in Christo Jesu" secundum B. Paulum in: Biblica, I, 1920, S. 309—326. Prat, a. a. O., S. 476 ff. Das Sein in Christo und im Geiste versteht im lokalen Sinn Deißmann, Die ntl. Formel „in Christo Jesu", Marburg, 1892. Gegen ihn Bertrams, Wesen d. G., S. 96.

Hineinversetzung in das gerechte, gesetzmäßige christliche Lebensganze.

So können wir als Resultat der Betrachtung der obigen trinitarisch-anklingenden Stelle feststellen, daß die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes, das solidarische Versetzungsprodukt des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ist. Aber diese Drei tragen zum Setzungsprodukt nicht etwa jeder dasselbe, wohl aber jeder gleich wesentlich-viel bei, so daß der Setzungsakt des einen ohne das Mitsetzen der beiden anderen schlechthin unmöglich ist. Die Prozeßordnung bei dieser erlösenden, von Sünde und Tod befreienden Hineinversetzung in die gottgewollte, gerechte Gesetzlichkeit ist auch hier dieselbe, wie sie sich schon oben bei der Einführung in den Bereich des Vaters gezeigt hat. Vom Vater, durch Christus, im Geiste entsteht das neue Lebensgesetz, und im Geiste und in Christo hat es seinen Bestand vor Gott dem Vater.

b) Befreiung vom Fluche des Gesetzes durch Christus im Geiste als Vorbedingung des Rechtseins vor Gott.

Gal. 3, 11—14: 11 Daß aber niemand kraft des Gesetzes vor Gott gerechtfertigt wird, ist klar; denn „der Gerechte lebt aus dem Glauben".
12 Das Gesetz aber stammt nicht aus dem Glauben, sondern da heißt es: „Wer das tut, wird dadurch
13 das Leben haben." Christus hat uns vom Fluche des Gesetzes erlöst, indem er unsertwegen zum Fluche ward ...
14 So sollte durch Christus Jesus den Völkern der Segen Abrahams zuteil werden, damit wir den verheißenen Geist durch den Glauben empfangen.

Wie alle anderen paulinischen Lebensgedanken wird auch der vom „Fluch des Gesetzes" nur aus den Tiefen seiner durchwegs ontologisch-fundierten Weltbetrachtung aus zu begreifen und in das Ganze seiner schöpfungstheoretischen Rechtfertigungslehre einzugliedern sein.

Durch den Abfall Adams ist der Mensch aus seinem gottgeschaffenen Urstand, unter sein wesensgemäßes Gesetz,

aus seinem gottgemäßen Sollen und Sein herausgefallen. Das Gesetz nun, das ihm einstens immanent war, ihm die Richtigkeit, Gerechtigkeit seines Standes im göttlichen Kosmos kündete und bestätigte, ihm eine bene-dictio, eine Gutheißung war, wird ihm jetzt zum Verkünder seines ungerechten Lebensstandes, zur male-dictio, zum Fluch [25]. Es kann ihm nur die furchtbare Disharmonie zwischen seinem Sollen und Sein in Erinnerung bringen: „Das und das sollst du sein und tun, du bist und tust es aber nicht!" Es hat aber in sich nicht die Kraft, die Lebensmacht, den Menschen in sich hineinzuschaffen, zu erheben. Es kann ihm wohl den Lebensinhalt, das Objekt als Vorwurf (ob-jectum) vorsetzen und ankündigen, vermag ihm aber nichts von demselben zu geben. Es gibt dem Menschen wohl Aufgaben, nicht aber die Gaben und Mittel zur Erfüllung derselben. Über nichterfüllte Aufgaben und Pflichten muß es ewig als Fluch, als Verkündigung der Tatsache des ungerechten Seins schweben. Daß demnach „niemand kraft des Gesetzes vor Gott gerechtfertigt wird, ist klar". Es ist klar, daß durch ein noch so lange währendes bloßes Hinweisen auf den richtigen Stand, eine wirkliche Hineinversetzung in denselben, ein Richtigsein vor Gott ewig nicht zu erreichen ist [26].

---

[25] Es sei an die Tatsache erinnert, daß z. B. die Gesetzmäßigkeit, das „Gesetz" des menschlichen Angesichtes, dem Entstellten zum beständigen Vorwurf, zum Fluch wird. Das gilt von jeder Verkrüppelung. Daß unter dem „Gesetz" bei Paulus nicht nur etwa das jüdische Zeremonialgesetz zu verstehen ist, ergibt die obige Erklärung von selbst, wird aber auch von seiten der Paulusforscher mit Nachdruck betont. Vgl. u. a. Schauf, Sarx, S. 135 ff., Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz, Freiburg 1893, Bartmann, Paulus, S. 66, K. Benz, Die Ethik des Apostel Paulus in: Bibl. Stud. XVII, Freiburg 1912, F. Prat, Theol. de S. P., II, S. 269 ff., Simar, Theol. d. h. P., S. 85 ff., Feine, Theol. d. NT., S. 208 ff.

[26] Den hier entwickelten Gesetzgedanken bringt Baader nach Sauters Erläuterung so zum Ausdruck: „Der ‚ent-setzte' Wille hört aus dem Imperativ nur das ‚Ge-setz', den Zwang. Dieser Druck bemißt sich nach dem Grade der inneren Entfremdung, je nachdem der höhere Wille dem menschlichen inwohnt (Liebe-Freiheit), beiwohnt (Gesetzhalbe Freiheit) oder nur durchwohnt (Strafe-Unfreiheit). In der

Doch wie herauskommen aus dieser „verfluchten" Daseinsweise? Wie den Menschen herausschaffen aus dem Chaos eines abgründigen Seins, das ärger ist als reines Nichts, weil es zum Unterschied von diesem letzteren mit dem verdammenden Seinsimperativ, mit dem „Fluche des Gesetzes" behaftet ist? Wie dieses Sein zum sollens-, gesetzmäßigen, gerechten machen, wenn es sich aus sich heraus ewig nicht dazu erheben kann? Nur einen Weg gibt es. Das göttliche Sein muß sich im Liebesdeszensus in das fluchbeladene Menschsein begeben, sich als fluchbeladenes unter das Gesetz erniedrigen, mit dem menschlichen Unrechtsein verbinden und so die Erhebung und Wiedereinsetzung des gefallenen Menschen in das gottgewollte Gesetz ermöglichen.

Liebe wohnt dem Menschen das Gesetz als gleichsam Person geworden inne." (Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, Herdflamme, 14. Bd., S. 775.) Das atl. Gesetz wäre demnach ein bei- bzw. durchwohnendes im Gegensatz zum inwohnenden Gesetz der Liebe im NT. Aus dieser Wesenserkenntnis heraus kämpft Baader gegen den Radikalirrtum Kantens, der im Gesetz nur den Zwangscharakter sieht, während doch eine solche Negativität das vorausgehende Gewichensein aus der „Normalität des Seins" zur Grundlage hat. Kants „Kategorischer Imperativ" entspricht genau dem, was Paulus unter Fluch des Gesetzes versteht. Darum ist es eine totale Mißkennung, wenn z. B. P. Deußen, Die Philosophie der Bibel, Leipzig 1913, S. 282, behauptet, daß die Imperative, von denen Jesu Worte und Pauli Schriften voll sind, als kategorische, im Kantischen Sinn" erkannt werden müßten. Richtig bemerkt M. Müller, Freiheit, Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien, in ZntW XXV, Gießen 1926, S. 184: „Ein Geschehen am Menschen ist es, das ihn frei macht... Nicht der Mensch macht sich frei, sondern der Herr nimmt ihn in sein Pneuma hinein." Um den paulinischen Freiheitsbegriff zu verstehen, muß man „die sakramentale und ethische Einstellung des Paulus sinnvoll zusammendenken" (S. 186). R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, ZntW. XXV, S. 140: „Ist aber das ganze Sein des Gerechtfertigten durch die χάρις bestimmt, so auch der Imperativ, unter dem er steht." H. Windisch, Das Problem des paulinischen Imperativs, ZntW. XXV, S. 281, findet die Lösung dieses Problems in der „organischen Verbindung von Gabe und Aufgabe", von Gottestat und Imperativ.

Gott Vater sendet in der Fülle der Zeit seinen mit der ganzen Fülle des göttlichen Seins wesenhaft erfüllten (Kol. 2, 9) Sohn in die Fluchsphäre der Menschheit [27]. Christus seinerseits arbeitet sich in seinem Leiden und Sterben, ein Ganzes mit der Menschheit bildend, aus der vom Gesetz verfluchten, sollenswidrigen Seinssphäre in die gesetzmäßige, gottgewollte ein. Der Erfolg seiner Erlöserarbeit ist „Frieden mit Gott", das Hineingesetztsein der Menschheit in das göttliche Leben. Der Inhalt dieser in und durch Christus der Menschheit mitgeteilten Lebensfülle, ist nichts anderes als der Inhalt der Abrahamssegnung, auf Grund welcher die Menschheit aus einem Gegenstand des Gesetzesfluches, des Unrechtseins vor Gott, zum Objekt der bene-dictio, des Rechtseins vor Gott geworden ist.

Doch mit dieser in Christus allgemein und grundsätzlich für die ganze Menschheit, Juden und Heiden, realisierten Abrahamssegnung und der damit verbundenen Seinsumwertung ist der schöpferische Segnungs- und Gutmachungsprozeß noch nicht zum vollen Ende geführt. Es muß noch die Fluchbefreiungstätigkeit des mit Christus mitgegebenen, „verheißenen Geistes" hinzutreten, welcher den Verheißungs- und Segnungsinhalt im einzelnen appliziert [28]. Diese Applikation des abrahamitisch-christlichen Segens- und Lebensinhaltes aber realisiert der Geist durch beständiges, individuelles Hineinschaffen des einzelnen in das christliche Lebensganze, durch

---

[27] Dieser Sendungsakt des Vaters wird hier vorausgesetzt.

[28] Daß hier unter *πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας* der Geist nicht als das verheißende Subjekt, sondern als der Inhalt der Verheißung zu verstehen ist, nehmen die Exegeten fast einmütig an. Vgl. Schäfer, ThessGal., S. 283; Gutjahr, ThessGal., S. 278; Bisping, 2 KorGal., S. 229 f.; Cornely, 2 KorGal., S. 490; Lietzmann, Handbuch zum NT., III, S. 241, meint, daß es sich hier nicht um den Empfang des verheißenen Heiligen Geistes, sondern um den Geist, insofern er als Verheißungsinhalt den Gläubigen bereits gegeben sei, handle. Vielleicht wird man den Sinn am besten treffen, wenn man, wie oben angedeutet, den Geist als Gabe und Geber, als Inhalt und Vermittler der Verheißung zugleich faßt.

Einfügung in die gerechte Lebensgesetzlichkeit, durch Umschaffen und Umgestalten des male-factus zum bene-factus. Dieses neue gottgemäße „Gesetz des Geistes des Lebens" hat zum Unterschied vom alten Gesetz der Sünde und des Todes in sich die erhebende Kraft, weil es nicht nur die Aufgabe verkündet, sondern auch die Gabe, d. i. den Inhalt der Verheißung in sich birgt.

Bei dem zu rechtfertigenden Subjekt wird in diesem Fluchbefreiungsprozeß allerdings der Glaube an Christus, die gläubige Annahme des Verheißungsinhaltes vorausgesetzt. Wie Abrahams Glaube die Bedingung für die Mitteilung der ganzen christlichen Lebens- und Segensfülle an die ganze Menschheit war, so ist dieselbe Annahmebereitschaft von seiten des Einzelmenschen zur gliedlichen Verwirklichung des objektiv und ganzheitlich schon gegebenen Rechtfertigungsinhaltes erforderlich [29]. Das Geleitet- und Gesetztwerden durch den Heiligen Geist ist bei der freien Kreatur nur denkbar auf Grund des Sichleiten- und Sichsetzenlassens der letzteren [30].

Fassen wir den trinitarischen Kerngedanken dieser Stelle zusammen. Der Rechtfertigungsprozeß erscheint negativ als Befreiung vom Fluch des Gesetzes, Erlösung von der male-dictio und positiv als Einführung in die Seinsweise der bene-dictio, die durch einen entsprechenden Umschaffungsakt des ehemaligen

---

[29] Über das Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung werden wir im folgenden immer wieder zu sprechen kommen. Hier sei verwiesen auf Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung, S. 76: „Hieraus ergibt sich, daß man vom Glauben als eigentlicher Ursache der Gerechtigkeit nicht reden kann; nicht die Ursache, sondern nur das Mittel (*διά*) der göttlichen Rechtfertigung ist er und zugleich bildet er die beste menschlicherseits zu bietende Disposition für den Empfang des *δῶρον τῆς δικαιωσύνης*." Reinhard, Wirken d. Hl. G., S. 14 ff.; Scheeben-Weiß, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 13. und 14. Aufl., Freiburg i. Br. 1925, S. 308 ff. und 500 ff.

[30] Vgl. Röm. 8, 14, wo das aguntur, *ἄγονται* mit gleich viel Recht: die sich leiten lassen bzw. geleitet werden, übersetzt werden kann.

male-factus zum bene-factus bedingt ist [31]. In diesem schöpferischen Gutmachungsakt ist Gott der Vater der Fluchbefreier bzw. Segensspender durch die — in unserer Stelle vorausgesetzte — Hingabe seines Sohnes, der ja den ganzen großen Inhalt dieser göttlichen Guttat ausmacht. Christus Jesus ist am Segnungs- und Fluchbefreiungsprozeß durch seine Selbsthingabe beteiligt. Der „verheißene Geist" ist Befreier und Segner durch die Mitteilung des in Christo gegebenen Lebensinhaltes an die Unzahl der aus dem Judentum und Heidentum zur Teilnahme an der Abrahamssegnung berufenen Gläubigen. Vom Vater geht der befreiende Segensstrom aus, durch Christus ergießt er sich in seiner ganzen Fülle in das bisher gottlose, fluchwürdige Menschsein, im Geiste wird er in den mannigfachsten Verzweigungen weitergeleitet, in die Herzen der Menschen ausgegossen (Röm. 5, 5). Der auf diese Weise Gesegnete (benedictus) wird als Gutgemachter (bene-factus), als Gerechtfertigter im Geiste und in Christo eingeführt zum Vater (vgl. Eph. 2, 18) und ist so „gerechtfertigt vor Gott".

3. Wiedergeburt in der Taufe.

a) Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heiligen Geiste, den Gott durch Christus den Gläubigen mitteilt.

Tit. 3, 4—7: 4 Dann aber erschien die Güte und Menschenfreund-
5 lichkeit Gottes, unseres Heilandes, und brachte
uns Rettung ... durch das Bad der Wiedergeburt,
6 die Erneuerung im Heiligen Geiste, den er
durch unseren Heiland Jesus Christus reichlich über uns ausgegossen hat.
7 So sollten wir, durch seine Gnade gerechtfertigt,
Erben des erhofften ewigen Lebens werden.

Aus geheimnisvoller Lebenstiefe treten uns hier Gott, Christus und der Heilige Geist als drei voneinander zwar deut-

---

[31] Die Rechtfertigung vor Gott ist nur auf Grund der Rechtschaffenheit, der rechten Geschaffenheit, denkbar. Gott kann sich nichts vormachen, was nicht in Wirklichkeit ist. Der „forensische"

lich unterschiedene, aber trotzdem zueinander in einer ungemein innigen Lebensbeziehung stehende Prinzipien der neutestamentlichen Menschheitsrenaissance entgegen. Es wird wohl kein Zweifel sein und auch allgemein zugegeben, daß es sich um die Erneuerung bzw. Wiedergeburt im Sakramente der Taufe handelt [32].

In lebendiger, nur einem, mit der Wirklichkeit der Idealwelt vertrauten Lebenskenner erfaßbaren Plastik, sieht hier Paulus die „neue Kreatur" herauswachsen aus den Tiefen des göttlichen Seins, aus der Ewigkeit in die Zeit, aus jener göttlichen Wesenheit, die ja nichts anderes ist als Liebe und Güte mit der ihr wesenseigenen Tendenz zur Selbstausgießung [33]. Dieser Wesensgrund der Gottheit wird zum Schöpfungsgrund, aus dem heraus ein unermeßlicher Lebensstrom in das fluchbeladene, von Bosheit und Haß zerwühlte und zersetzte Tohuwabohu (cf. Tit. 3, 3) sich ergießt und der erlösungsbedürftigen Menschheit Rettung, dem für die Gotteswelt totgewordenen Adamskind Wiedergeburt zum Gotteskinde bringt.

Wie gestaltet sich das Ausgießen, die Mitteilung der göttlichen Lebensfülle, die Erscheinung der gottwesentlichen Güte, die Verwirklichung des wiedergebärenden und erneuernden Heilswerkes? Drei Heilande, Retter und Erneuerer werden angeführt, die, jeder in seiner Weise, mitwirken an der grandiosen Epiphanie der einen sich den Menschen hingebenden Gottesliebe.

Gott, unser Heiland, ergießt die belebende Fülle seiner erbarmenden Liebe über das liebe- und lebensleere corpus adamiticum. Aber dieser Heiland gibt sein Heilandsleben nicht

---

Rechtfertigungsbegriff trägt aber diese Disharmonie zwischen dem faktischen Sein und der Beurteilung desselben in Gott hinein.

[32] Vgl. Knabenbauer, ThessTimTitPhlm., S. 370; Belser, TimTit., S. 282; B. Weiß, TimTit., S. 369; Krukenberg, TimTit., S. 158 u. a.

[33] „Bonum est diffussivum sui" Die gottwesenhafte Güte wirkt sich in ihrer Selbstausgießungstendenz als Menschenfreundlichkeit aus.

unmittelbar hin, sondern durch zwei vermittelnde Mitheilande, Mitretter, Miterneuerer, durch Christus und den Heiligen Geist. Dies tut er in der Weise, daß er zunächst alles, was er aus seiner Güte und Liebe dem Menschen zu geben hat, d. i. seine ganze göttliche Geistfülle, Christus Jesus, seinem Sohne mitteilt. Diesen, mit der ganzen gottheitlichen Geistfülle „gesalbten", erfüllten Sohn sendet er in die Welt, in die Lebensgemeinschaft mit der Menschheit, und zwar mit der Aufgabe, dieser letzteren den Heiligen Geist mitzuteilen, ihn in der ganzen Fülle (πλουσίως) über sie auszugießen.

Christus Jesus wird also Realisator der erbarmenden Gottesgüte, wird „unser Heiland", indem er sich im bedingungslosen Gehorsam gegen den sendenden Vater mit dem erstorbenen, geistlos gewordenen adamitischen Menschheitsleib wesenhaft verbindet und ihm durch diese Wesensvereinigung den entschwundenen, ausgehauchten heiligen und heiligenden Geist in einer die ursprüngliche unendlich übertreffenden Überfülle mitteilt, „eingießt".

Mit dieser generellen Geistmitteilung an die aus dem Adamsleib zum Christusleib gewordene Menschheit, mit dieser ganzheitlichen Neubeleibung und Neubeseelung kann erst die spezielle, auf das einzelne Glied des Christusleibes sich erstreckende Heilandstätigkeit des von Gott Vater durch Christus gegebenen Heiligen Geistes beginnen. Diese erneuernde Wirksamkeit des Heiligen Geistes[34] entfaltet sich zunächst im „Bad der Wiedergeburt"[35], im Sakrament der Taufe. In dieser wird den einzelnen, eingliederungsbereiten[36] Gliedern durch werkzeughafte Vermittlung eines sichtbaren Zeichens die

---

[34] Der Genitiv τοῦ πνεύματος ist hier unbestritten als gen. auct. zu fassen.

[35] Bad der Wiedergeburt und Erneuerung werden hier als hendiadyoin betrachtet.

[36] Eingliederungsbereitschaft = Glaube an Christus ist grundsätzliche Bedingung für die erneuernde Tätigkeit des Hl. Geistes. (Vgl. Eph. 1, 13 f.)

unsichtbare, wiedergebärende Lebensgnade mitgeteilt[37], wird über sie die heiligende Lebensfülle des erneuernden Geistes reichlich ausgegossen[38]. Mit dieser unmittelbaren Mitteilung der wiedergebärenden Lebensgnade wird der Heilige Geist der „Heiland" jedes einzelnen Menschen, der als Glied in den großen, weltumfassenden, in Gottes Vatergüte wurzelnden Heilandsleib Christi berufen ist.

So ist es denn die eine wesenhafte Gottesgüte, deren Erscheinungsprozeß vom Vater durch Christus im Geiste sich entfaltet. Eine Güte offenbart sich in drei Gütigen, die diese Güte in solidum besitzen und geben. Ein Heils- und Heilandsgut wird durch drei Heilande[39] einem Heilsbedürftigen mitgeteilt. Bei diesem Mitteilungsprozeß betraut Gott, der erste Heiland, den zweiten (Christus Jesus) mit der Sendung des dritten (des Heiligen Geistes), so daß dieser letzte als das von den beiden ersten hervorgehende Heiligungs- und Erneuerungsprinzip erscheint.

Abschließend sei an die Parallele mit dem Taufmandat Christi in Matth. 28, 19, erinnert. Wie in diesem der Name des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes wegen der aus der Komplementarität ihres dreigliedrigen Wiedergeburtsaktes sich ergebenden Gleichwertigkeit und Gleichwichtigkeit nebeneinander gestellt sind, sind sie hier mit Rücksicht auf die Genesis des Neuschöpfungswerkes untereinander gestellt[40].

---

[37] Sakrament als „signum visibile invisibilis gratiae".

[38] Für die richtige Beurteilung des paulinischen Pneumabegriffes ist es von grundlegender Wichtigkeit zwischen dem Pneuma als Subjekt der Lebenserneuerung und -ausgießung und dem Pneuma als Objekt derselben zu unterscheiden. Besonders klar kommt diese Unterscheidung in Röm. 5, 5 zum Ausdruck. Näheres darüber im 2. Abschnitt bei der Behandlung des Pneumabegriffes.

[39] Gott und Christus werden ausdrücklich so genannt, aber auch beim Heiligen Geist trifft dieser Ausdruck gedankeninhaltlich restlos zu.

[40] Vgl. Prat, Theol. de S. P., II, S. 162.

b) Abwaschung, Heiligung, Rechtfertigung im Namen Jesu und im Geiste unseres Gottes.

1 Kor. 6, 11: Doch nun seid ihr abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes.

In einer verkürzten Form finden wir den eben behandelten Taufgedanken wieder [41]. Und es erscheint auch hier wie dort der Neuschöpfungsakt negativ als eine „Abwaschung", als ein Abstreifen des ungerechten Menschseins und positiv als Heiligung, als eine Wesenserneuerung und Heiligung und die daraus resultierende Wesensgerechtigkeit bzw. Rechtfertigung vor Gott [42].

Diese in die gottheitliche Seinssphäre hineinschaffende, aus der Fluchwelt loslösende (= erlösende) Abwaschung und mit der Gotteswelt verbindende Heiligung geschieht unmittelbar „im Geiste" bzw. „durch den Geist", dessen Erneuerungskraft uns durch das sakramentale Taufsymbol mitgeteilt wird. Aber dieses Rechtfertigungswirken kommt uns im Geiste nicht als aus dem letzten Prinzip fließend, nicht unvermittelt zu. Denn der erneuernde Geist ist ein „Geist unseres Gottes" [43], also aus Gott entstammend. Und auch diese Provenienz des Geistes aus Gott ist wieder vermittelt durch unseren Herrn Jesus Chri-

---

[41] Daß es sich auch hier um die Taufe handelt vgl. u. a. Cornely, 1 Kor., S. 145; Sickenberger, KorRöm., S. 23; Bisping, 1 Kor., S. 89; Bachmann, 1 Kor., S. 243; Lietzmann, Handbuch, III, S. 102.

[42] Wir beziehen mit Cornely, 1 Kor., S. 146, Bachmann, 1 Kor., S. 242, die Ausdrücke abgewaschen, geheiligt und gerechtfertigt alle drei in gleicher Weise auf das „im Namen" und „im Geiste" und sehen keinen Grund, die beiden letzteren in erster Linie auf das „gerechtfertigt" zu beziehen, wie Gutjahr 1 und 2 Kor., S. 144, und Bisping, a. a. O., es tun, zumal da ja die Ausdrücke wesentlich zusammengehören. Vgl. auch Reinhard, Wirken d. Hl. G., S. 54.

[43] Der eigene Prinzipcharakter „unseres Gottes" ist hier festzuhalten, einerseits mit Rücksicht auf den betonten Genitiv, anderseits mit Rücksicht auf die Parallele mit Tit. 4, 4—6.

stus, in dessen Namen wir durch den Geist gerechfertigt sind. Im Namen des Herrn Jesus Christus aber sind wir einerseits deswegen wiedergeboren, weil er es ist, der den von Gott-Vater empfangenen Geist uns mitteilt (Tit. 4, 4—6), anderseits, weil derselbe Geist uns zum Christsein schafft, in das Christuswesen einführt, nach dem Christusbilde erneuert und uns so zu Trägern des Christusnamens macht. Endlich sind wir im Namen Christi gerechtfertigt, weil wir durch gläubige Annahme dieses „Namens", d. i. alles dessen, was das Christusleben und Christuswesen ausmacht [44], zur Neumenschwerdung gelangt sind.

Wir sehen demnach auch hier, wie das Rechtfertigungswerk aus den Tiefen der Gottheit herauswachsend, durch den erneuernden Geist gestaltet wird, der in sich die Schöpferkraft Gottes und Christi vereinigt, und aus dieser Kraftsynthese uns in Christus (in den Christusnamen) hineinbildend, in diesem wieder mit Gott vereinigt, uns aus dem „Nicht-Volk" wieder zum Volke Gottes macht, als welches wir diesen Gott als „unseren Gott" benennen dürfen.

Abermals und vielleicht noch mehr als in der vorhergehenden Stelle werden wir an den Taufbefehl Christi erinnert, gemäß dem wir getauft, d. h. abgewaschen, geheiligt und gerechtfertigt wurden, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes [45].

---

[44] Vgl. J. Boehmer, Das bibl. „Im Namen", Gießen 1898.

[45] Boehmer, a. a. O., S. 77: „Weil also die Bezeichnung Gottes als *ο πατηρ, ο υιος και το αγιον πνευμα* zur Zeit als der Taufbefehl in den uns vorliegenden Worten formuliert wurde, schon eine stehende geworden war, so sollte der Unterschied zwischen dieser Formulierung und dem Sprachgebrauch der paulinischen Briefe nicht so sehr betont werden, wie es gemeiniglich geschieht. Und wenn auch die Apg. und der Apostel Paulus die Taufe durchwegs auf das *ονομα* des Herrn Jesus beziehen, so ist es doch anderseits gerade Paulus gewesen, welcher durch seine bekannten Wendungen, 2 Kor. 13, 13, 1 Kor. 4, 4—6, die Formulierung *ο πατηρ, ο υιος και το αγιον πνευμα* begünstigt, hervorgerufen und vorbereitet hat."

4. Segnung der fluchbeladenen und Neuprägung der deformierten Menschheit.

a) Pneuma-Segen und Pneuma-Siegel Gottes in Christus Jesus.

Eph. 1, 3 u. 13 f.: 3 Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns in Christus gesegnet hat mit allem überirdischen (Geistes-) Segen vom Himmel her...

13 In ihm (Christus) seid ihr auch mit dem verheißenen Heiligen Geiste besiegelt worden, nachdem ihr das Wort der Wahrheit, die frohe Botschaft von eurem Heil vernommen und den Glauben angenommen habt.

14 Er (der Heilige Geist) ist das Unterpfand unseres Erbes, er verbürgt uns die Erlösung seines Eigentums, auf daß wir so seine Herrlichkeit preisen.

Mit der bisher erworbenen Erkenntnis der Grundgedanken der paulinischen Erlösungslehre können wir nun auch an diese Stelle herantreten, die wegen ihrer, aus heiligster Begeisterung herausstürmenden Wortfülle den trinitarischen Gedanken nicht so deutlich hervortreten läßt. Derjenige aber, der mit bewußter Ausschaltung aller grammatischen Vormaße zunächst so weit als möglich in die Abgründe des Tiefsinnes sich hineindenkt, aus der Wortvielheit in die sie gebärende Gedankeneinheit sich hineinarbeitet, wird hier einen tiefsinnigen Hymnus, eine herrliche Doxologie, einen dem Gloria in der Messe vergleichbaren Lobpreis [46] des dreifaltigen Bewirkers unseres Heils erkennen.

Schon im ersten Vers des Lobpreises (V. 3) führt uns der begeisterte Apostel den ganzen großen Inhalt seiner Rechtfertigungsweisheit vor Augen, den er im folgenden näher erläutert. Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus [47],

---

[46] Vgl. Th. Innitzer, ZkTh. 1904, S. 614.

[47] Den Genetiv *Ἰησοῦ Χριστοῦ* fassen die Exegeten entweder als nur von *πατήρ* oder von *θεός* und *πατήρ* zugleich abhängig. Im ersteren Sinne u. a. Bisping, EphPhilKol., S. 17; Kruckenberg, Eph., S. 4; im letzteren Sinne: Knabenbauer, EphPhilKol., S. 38; Belser, Eph., S. 16; Meinertz, Gefangenschaftsbriefe, S. 53; Ewald, EphKolPhlm., S. 68.

ist der erste Spender jener aus dem göttlichen Schöpfungsgrunde der Güte und Menschenfreundlichkeit auf die fluchbeladene Menschheit herabströmenden welt- und menschenerneuernden Segnung. Daß Paulus in dieser gottväterlichen „Eulogia" unendlich mehr sieht als etwa einen nur rein äußerlichen Segensausdruck, daß er in dieses schlichte Wort vom Segen, von der bene-dictio den ganzen unermeßlichen Lebensschatz, die ganze Gott-, Christus- und Geistfülle hineinlegt, wissen wir schon aus der Betrachtung des Gedankens von der Befreiung vom Fluch des Gesetzes (s. o. S. 34 ff.) [48]. Nichts weniger dürfen wir hinter der hier genannten Eulogia suchen und finden, als jene dem Abraham verheißene Menschheitssegnung, jenes segnende Schöpferwort, das aus einem chaotischen, in die Abgründe der gottlosen Nichtigkeit versunkenen, wieder einen guten, rechten, gerechten, weil nach Gottes Wort *(λόγος)* geschaffenen Menschen macht. Der durch seinen Abfall vom göttlichen Gesetz (Nomos) auch aus dem göttlichen Wesensgedanken (Logos) herausgefallene Adamsmensch wird durch die dem göttlichen Liebeswillen entspringende Segnung aus seinem widersinnigen, wesenswidrigen, a-logischen, wieder in einen wesensgemäßen, eu-logischen Zustand erhoben [49]. Diese erhabene und erhebende Eulogia ist mit dem Prädikat „himmlisch", sowohl ihrer Provenienz als auch ihres Sinngehaltes wegen charakterisiert. Sie kommt vom Himmel und führt zum Himmel. Sie

---

[48] „Wie überhaupt für den antiken Menschen, so ist auch für den Israeliten das ‚Wort' kein bloßer Hauch und Laut, sondern bedeutet den Anfang des Handelns. *dābar* bezeichnet nicht nur Wort, sondern auch die Sache. Darum legte man viel Wert auf Segenswünsche." P. Heinisch, Das „Wort" im AT. und im alten Orient, Bibl. Zeitfr., X. Folge, H. 7/8, Münster 1922, S. 8. *„εὐλογία"* bedeutet neben Segen auch: schöner Ausdruck, Wohltat. Schirlitz-Egger, Griechisch-deutsches Wörterb. zum NT., Gießen 1908, S. 172. Zorell, Novi test. lexicon graec., Paris 1911, S. 229.

[49] Die „Eunomie" (= Befreiung vom Fluch des Gesetzes) ist bedingt durch die „Eulogie". Nur aus der göttlichen Logos- und Liebefülle heraus ist die Erfüllung des Nomos möglich. „Liebe ist Erfüllung des Gesetzes." Vgl. oben zu Gal. 3, 11—14, S. 31 ff.

schafft aus dem „Erdenmenschen“ einen „Himmelsmenschen“, aus einer irdisch-gottlosen, eine überirdisch-gottvolle Weltordnung [50].

Es ist uns kein neuer Gedanke mehr, wenn es hier heißt, daß Gott Vater diese seine Segensfülle (*πάσῃ εὐλογίᾳ*) nicht unmittelbar spendet, sondern durch Christus und in Christus. In Christus Jesus ist ja die ganze göttliche Logosfülle, der Inbegriff der göttlichen Eulogia dem ganzen „Fleische“, der ganzen Menschheit zuteil geworden. In Christus wurde dem Menschheitsganzen jener Lebens- und Segens- und Gnadenreichtum zuteil, der den Inhalt der dem Abraham gegebenen Verheißung, der großen „Epangelia“ ausmacht (Gal. 3, 14 und 16).

Doch durch Christus und in Christus findet der Segenmitteilungsprozeß noch keineswegs seinen Abschluß. Der in ihm für die Menschganzheit gegebene Segensinhalt muß noch in gliedhafter Weise verwirklicht, appliziert werden. Und dies geschieht, wie schon aus dem Vorhergehenden bekannt, durch den Heiligen Geist. Darum wird der welterneuernde Gottes- und Christussegen in letzter Linie als ein Geistsegen hingestellt. Daß Paulus, wenn er die gottväterliche in Christus verkörperte Eulogia mit dem Zusatz „geist-lich [51] (*πνευματικῇ*) cha-

[50] Durch die Taufe sind wir aus dieser Welt in das Gottes- bzw. Himmelreich versetzt worden (cf. Eph. 2. 6), weshalb auf Grund des göttlichen Segens „unser Wandel im Himmel“ ist. (Phil. 3, 20). Der zweite Mensch ist im Gegensatz zum ersten, irdischen, ein himmlischer, „vom Himmel her gebildet“, „nach Himmelsart, dem *πνεῦμα* entsprechend“. Bertrams, Wesen d. G., S. 136, zu 1 Kor. 15, 47.

[51] Bezüglich des Wortes *πνευματικῇ* in der Bedeutung „geistlich“ wirft Bertrams, Wesen d. G., S. 64, wohl mit Recht die Frage auf, ob der Begriff *πνευματικός* sich bei Paulus schon zu dieser uns geläufigen Bedeutung abgeschliffen habe und will in Eph. 5, 19, wo von geistlichen Liedern die Rede ist, mit Hinweis auf 1 Kor. 10, 3 f. (geistige Speise und geistiger Trank) das *πνευματικαί* als „vom Geiste gewirkt“ übersetzt haben. Jedenfalls ist es eine starke Verwässerung, wenn nicht wesentliche Umdeutung des paulinischen Gedankens, wenn man das *πνευματικῇ* als „überirdisch“ übersetzt, wie u. a. Rösch im obigen Zitat.

rakterisiert, nichts weniger zum Ausdruck bringen will, als die Tatsache, daß der Segensinhalt nicht nur Geisteswesen, sondern auch Geistbesitz und Geistgeschenk [52], d. h., daß Pneuma nicht nur Gabe, sondern auch Geber ist, muß, abgesehen von noch anzuführenden Belegen, schon daraus geschlossen werden, daß Paulus jede „pneumatische" Lebenserscheinung als Wirkung des Pneuma erfährt und betrachtet [53].

In der nachfolgenden, zweifellos einen Gedanken festhaltenden Satzperiode (V. 4—13) erläutert der Apostel die in V. 3 „in nuce" [54] gegebene Doxologie des segnenden Gottes. Er zeigt, wie es zur Realisierung des Segnungswerkes, der gottväterlichen Eulogie durch Christus im Geiste gekommen ist.

Gott Vater entwirft „vor der Grundlegung der Welt" (V. 4) von der ihm wesentlichen Güte und Liebe (V. 5) gedrängt, zugleich mit dem an der Verhärtung des Adamsmenschen scheiternden ersten Weltbauplan, einen zweiten noch erhabeneren und herrlicheren. Gemäß diesem Plan soll an Stelle des verdorbenen, sinnlos und geistlos gewordenen, ersten

---

[52] Es sei neuerdings, wie oben S. 34, A. 28, auf die Doppelbedeutung des Pneumabegriffes als Objekt und Subjekt bzw. als Gabe und Geber des göttlichen Lebensinhaltes hingewiesen. „Durch Christus sind uns in der Zeit die Segnungen zuteil geworden als Gaben des Heiligen Geistes" (Slavič, a. a. O., S. 32), d. h. der Heilige Geist ist ebensosehr gegebene Gabe wie Gabengeber.

[53] Vgl. Reinhard, Wirken d. Hl. G., S. 9 ff.; Schauf, Sarx, S. 108 ff. Hier sei nur daran erinnert, daß ein πνευματικός (1 Kor. 14 f. u. a.) nicht nur ein irgendwie „geistlicher", sondern ein vom Heiligen Geiste geschaffener, geleiteter, in seinem ganzen Wesen und Wirken abhängiger Mensch ist. Aus dieser Erkenntnis heraus sehen auch viele Exegeten im Zusatz πνευματική im oben angedeuteten Sinn die Provenienz der Segnung vom Heiligen Geiste zum Ausdruck gebracht. Vgl. Knabenbauer, a. a. O., Belser, Eph., S. 17, Ewald, EphKohPhlm., S. 67, Bisping, EphPhilKol., S. 17: „Die εὐλογία πνευματική ist zunächst nicht benedictio ad vitam spiritualem pertinens", wie Estius u. a. wollen, sondern: „Segen, der vom Heiligen Geiste herrührt" (vgl. Röm. 1, 11).

[54] Th. Innitzer, a. a. O. In diesem Sinne auch Belser, Eph., S. 18.

Menschheitshauptes (Adam) der Welt ein neues, gott- und geistvolles Haupt gegeben werden (Anakephalaiosis, V. 10). Diese Schöpferidee Gottes, des Vaters, ist so konzipiert, daß als „Hauptexemplar" für ihre urbildliche Darstellung sein eingeborner Sohn selbst in Aussicht genommen ist[55]. Diese Darstellung, Ausprägung, Ausgestaltung und Ausbildung sollte „in der Fülle der Zeiten" (V. 10), aus der unsichtbaren Idealwelt in die sichtbare Fleischwelt hervortretend, einsetzen. Mit der Setzung des Hauptes, das ja das Lebensganze in sich hat und repräsentiert, sind aber (potentialiter) auch die Glieder mitgesetzt und mitgeschaffen[56]. Und so hat uns denn der Vater in Christus Jesus zu seinen Kindern vorherbestimmt und uns zu Erben seines Herrlichkeitslebens gemacht (V. 11 f.).

In dem im Schöpferplane vorhergesehenen Zeitpunkte tritt das der Idee nach fertige Erlösungswerk aus seinem Idealzustand in das erste zeitliche Konkretisierungsstadium, in dem das reale Vorbild und Haupt des neuen Universums geschaffen wird. Diese Konkretisierung ist das im Opferleben und Opfertod, im freiwilligen „Sichschaffenlassen" gelegene Erlösungswerk unseres Herrn Jesus Christus. Mit dem „Vollbracht" Christi am Kreuze hat die vorbildliche Ausprägung und Ausgestaltung des Vaterwillens ihren vollendeten Abschluß gefunden. Die Menschheit war damit ihrer Ganzheit nach mit der göttlichen Segensfülle erfüllt und mit dem gottgewollten Gepräge versehen. Durch die im Opfer und der vollen Selbsthingabe Christi bedingte und ermöglichte Neuformung, Umgestaltung und Neuprägung der form- und gestaltlos gewordenen

---

[55] Der Sohn Gottes, der seinem natürlichen Wesen nach Ausdruck und Ausbildung des göttlichen Wesens (2 Kor. 4, 4, „Bild Gottes") und „Ausprägung" der göttlichen Substanz (Hebr. 1, 3) ist, soll gleichzeitig also auch der zeitlich und menschheitlich bedingte Gedankenausdruck des Vaters werden. Vgl. Slavič, a. a. O., S. 21, zu Kol. 1, 15: „Ebenbild Gottes des Unsichtbaren" ist Christus deswegen, weil er derjenige ist, „durch den der unsichtbare Gott uns sichtbar wird" und weil Gott „im inneren Trinitätsleben durch die Zeugung sein Wesen im Sohne abbildet".

[56] S. o. zu Eph. 2, 18, S. 21 f.

Menschheit, wurde dieser ein neues Siegel, die „Sphragis" der Gottförmigkeit und Gottzugehörigkeit [57] aufgedrückt. Der Sohn Gottes ist so in der Zeit zur Ursphragis, zur vorbildlichen Wesensausprägung der gottvereinten Menschheit geworden.

Mit dieser in Christus der Menschheit zuteil gewordenen Allgemeinsegnung und Allgemeinumprägung ist aber erst der Realgrund gelegt für die nachbildende, im einzelnen formende, umprägende und besiegelnde Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Die in der Schöpferidee Gottes des Vaters allgemeingültig von Ewigkeit her gegebene, im Sohne allgemeingültig in der Zeit verwirklichte Lebensfülle (Eulogie) und Lebensgestaltung (Sphragis, Charakter) wird im Heiligen Geist in ihren abbildlichen Besonderungen, in den Aufnahmswilligen [59] und Bildungswilligen [60] zur gliedhaften Auswirkung gebracht. Dies geschieht zunächst im Sakra-

---

[57] Nach F. J. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums, Paderborn 1911, S. 198, kann Sphragis in dreifacher Bedeutung aufgefaßt werden: 1. als Mittel der Beurkundung und Bestätigung, 2. als profane und religiöse Eigentums- und Schutzmarke an Menschen und Tieren und 3. als χαραχτήρ, als Prägestempel in körperlicher und geistiger Hinsicht. Von besonderer Wichtigkeit scheint uns Dölgers Bemerkung, a. a. O., S. 171: „Ohne die philosophische Denkweise, wie sie durch die Ideenlehre Platos angebahnt wurde und dann im hellenistischen Judentum bei Philo von Alexandrien einen typischen Vertreter fand, ist der christliche Ausdruck vom Logos- und Pneuma-Siegel nicht völlig zu verstehen." Vgl. dazu O. Willmann, „Geschichte des Idealismus", II. Aufl., 3. Bd., Braunschweig 1907, über den „Anschluß des christlichen Idealismus an den antiken", S. 93 ff. Zum Siegel der Gottförmigkeit vgl. Hebr. 1, 3, der Gottzugehörigkeit, 2 Tim. 2, 19. Über den Siegelvergleich auf das Verhältnis des Geschöpfes zur Gottheit, vgl. H. Koch, Pseudo-Dyonisius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, in Forschungen zur christl. Lit. u. Dogmengesch., 1. Bd., H. 2/3, Mainz 1900, S. 246 ff.

[59] Aufnahme des Wortes der Wahrheit, der Heilsbotschaft (V. 13).

[60] Die im Glauben (V. 13) zum Ausdruck kommende Bildungswilligkeit. Der Glaube ist ja ein Sichüberzeugenlassen (πείθεσθαι).

mente der Taufe [61], in dem der empfängliche Mensch durch den Empfang des verheißenen Heiligen Geistes mit neuer Lebensfülle und Lebensform, mit einem neuen Wesensgepräge (Sphragis) ausgestattet und so zum lebendigen Gliede im Christusganzen, im Christusleibe wird [62]. Und weil uns der Heilige Geist nicht nur im Momente des wiedergebärenden, neubelebenden und neuformenden Taufaktes, sondern für die ganze Zeit unseres Gliedseins in Christus, d. h. mit Voraussetzung unserer beharrlichen Bildungswilligkeit und Aufnahmsbereitschaft [63] für

---

[61] Daß unter dem Bilde der Besiegelung die christliche Taufe gemeint ist, nehmen die Erklärer fast einmütig an. Vgl. Dölger, a. a. O., S. 111, wo er meint, daß es überraschen müßte, „wenn dieses Bild der Prägung und Siegelung nicht auch im Begriffe der Taufe Verwendung gefunden hätte, zumal da die Taufe als eine Wiedergeburt und neue Schöpfung bewertet wurde", und in der Taufe eine „Umformung und Neuprägung" (S. 114), eine „Umprägung zur Gottesmünze" (S. 113) stattfindet. G. Resch, Was versteht Paulus unter der Versiegelung mit dem Heiligen Geist? in NKZ. VI (1895), S. 991 ff. Lietzmann, Handbuch, III, 171; Reinhard, Wirken d. Hl. G., S. 20 f. Andere sehen in dieser Stelle den Empfang des Heiligen Geistes in der hl. Firmung, sei es ausschließlich oder sei es in Verbindung mit der Taufe ausgedrückt. Belser, Eph., S. 30; Meinertz, Gefangenschaftsbriefe, S. 57; Seeberg, Katechismus der Urchristenheit, S. 230.

[62] Über das Siegel in seiner Bedeutung des sakramentalen Charakters des „signun configurativum cum Christo" siehe Scheeben, Mysterien, S. 499 ff., wo dieses Siegel als Gepräge, Gestalt, Struktur des Christusgliedes von der inneren Lebensfülle desselben unterschieden wird. Ferner S. 147 ff.: Der Heilige Geist als Formalursache der Rechtfertigung und S. 152: Der Heilige Geist das Siegel unserer Gotteskindschaft.

[63] Das Gläubigsein ist nicht nur die Bedingung des ersten Geistempfanges, sondern auch für die weitere Entfaltung der nach dem Christusbilde schaffenden Geistwirksamkeit. Dabei ist zu beachten, daß einmal der Heilige Geist den Glauben wirkt (Eph. 3, 14 ff.; 1 Kor. 2, 1—16), dann aber der Geistempfang als eine Folgeerscheinung des Glaubens erscheint. Die objektive und subjektive Bildungswilligkeit bedingen sich eben gegenseitig, bilden eine „Gegensatzeinheit". Vgl. Reinhard, Wirken d. Hl. G., S. 14 ff., Slavič, a. a. O., S. 49; Schauf, Sarx, S. 25.

immer gegeben ist, ist er als Fortbeleber und Fortbildner dieses unseres Gliedseins auch ein objektives, unentwertbares Angeld bzw. Unterpfand [64] der Entfaltung unseres Gotteskind- und Christseins aus dem Hoffnungs- in das Vollendungsstadium [65]. In diesem sind wir als „erlöstes Eigentum“ [66] endgültige Mitbesitzer der gottgeschenkten Lebensfülle und Lebensgestalt, damit aber auch Mitdarsteller und Mitoffenbarer des Glorienlebens der Gottheit (V. 14).

In einer architektonisch-plastischen Weise wird uns in diesem Hymnus die Rechtfertigung als schöpferische Neubelebung und Neuausprägung der deformierten Menschheit vor Augen geführt. In dem unerschöpflichen, zum ewig-unermüdlichen Geben neigenden, göttlichen Liebesgrunde von Ewigkeit her verwurzelt, gewinnt das Heilswerk zunächst samenhaft-ideale Vorgestalt im Ratschluß Gottes des Vaters, kommt in Christus und durch Christus zur vorbildlichen, lebensvollen Hauptausprägung und wird im Heiligen Geiste, dem unmittel-

---

[64] Als Bildungsinhalt des neuen Lebens, als Gabe, als „Erstlingsgabe“ (Röm. 8, 23) des neugeschenkten Gotteslebens ist der Heilige Geist Angeld (*ἀρραβών* im griech. Text), als Bildner und Geber der neuen Lebensgestalt, der Christussphragis ist er ein sicheres Unterpfand (pignus der Vulg.) für die Erreichung des erhofften gottvollen Lebenszustandes. „Eben darum vermag der Geist das Leben zu gewährleisten, weil er es ist, der es zu Wege gebracht hat; er täte das erstere nicht, wenn nicht das letztere der Fall wäre.“ (Sokolowski, Geist u. Leben, S. 95, A. 1.) Hier liegt der Schlüssel für die Lösung der Frage, ob das Siegel nichts anderes ist als der Heilige Geist, insoferne er im Christen wohnt (so Ewald, a. a. O., S. 91; Bertrams, Wesen d. G., S. 93 u. 190) oder eine von ihm gewirkte Wesensprägung, ein von ihm imprimiertes Wesenszeichen (Reinhard, Wirken d. Hl. G., S. 21: „So viel läßt sich wohl sagen, daß letztere Auffassung näher liegt, denn das Siegel ist nicht die siegelnde Person selbst.“ Scheeben, a. a. O., S. 507). Man muß die Subjekt- und Objektfunktion des Pneuma „zusammendenken“ und die eine aus der anderen erklären.

[65] Jetzt sind wir nur „der Hoffnung nach“ als „Erben“, Mitbesitzer des göttlichen Lebens.

[66] Mit der endgültigen *απολύτρωσις τῆς περιποιήσεως* ist auch die „Sphragis“ der Gottzugehörigkeit in ihren Vollendungszustand getreten.

baren Formungsprinzip, in seine, in der Schöpferidee vorgesehenen Einzelheiten ausgegliedert und ausgeprägt. Diese belebende Ausprägung beginnt im sakramentalen Wiedergeburtsakt der Taufe und wird bis zur vorgesehenen, je nach der Gestaltungswilligkeit des willensfreien Christusgliedes mehr oder weniger vollkommenen Lebens- und Gestaltfülle [67] fortgesetzt bis zum „Tage der Erlösung" (Eph. 4, 30). Vom Vater geht die Neuschöpfung als gedankliches Gebilde aus, durch Christus gewinnt es reale Allgestalt, im Geiste wird es bis in seine letzten Feinheiten ausgestaltet. Durch diese Ausgestaltung aber wird das durch seine Hineinbildung in Christus auch in das Gotteswesen hineinwachsende Geschöpf im Geiste und in Christus eingeführt zum Vater und so aufgenommen in das eine ewige Gottesleben „zum Lobe der Herrlichkeit" (V. 14) des liebenden Erlösergottes.

b) Die im Gottes-Siegel gegebene und vom Heiligen Geist verbürgte Konsolidierung des neuen Lebens in Christus.

2 Kor. 1, 21—22: 21 Gott ist es, der uns mit euch auf Christus gegründet und gesalbt hat; er hat uns das Siegel 22 aufgedrückt und den Geist als Unterpfand ins Herz gegeben.

Um sich gegen den Vorwurf der Unbeständigkeit gegenüber den Korinthern wirksam zu verteidigen, greift Paulus zu einem ganz gewaltigen Motiv. Er erinnert zunächst daran, daß er und seine Mitarbeiter doch Organe eines Herrn seien, der selbst „das personifizierte Ja" [68] sei, daß innerhalb des christlichen Lebensganzen kein Widerspruch, keine Unberechenbarkeit und keine Unbeständigkeit Platz haben kann, daß vielmehr alles

---

[67] Auch viele Abdrücke eines Siegels haben teil am Archetyp und tragen dasselbe ganz in sich. Die Verschiedenheit der Abdrücke hängt von der Verschiedenheit der Materialbeschaffenheit ab. Fehlt eine Eigenschaft in der Art und Weise der Aufnahme des Urbildes, so ist dieser Fehler Ursache der Undeutlichkeit und Unbestimmtheit des Abdruckes. In diesem Sinne H. Koch, a. a. O.

[68] Lietzmann, Handbuch III, S. 171.

harmonisch zusammenklingen muß, mit dem in Christo verkörperten „Amen", zum Preise des tonangebenden Gottes (V. 17—20). Um den Korinthern diese Motivkraft noch wirkungsvoller zum Bewußtsein zu bringen, weist er darauf hin, daß Gott mit den Lehrenden auch die Hörenden auf Christus hin gegründet, in Christus konsolidiert (*βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν*), d. h. in die vom Geiste der Bejahung und Charakterfestigkeit beherrschte Gemeinschaft eingegliedert und mit den entsprechenden Gnaden ausgestattet, „gesalbt" [69] hat. Und dem Apostel und seinen Mitarbeitern ist ebenso wie den Lesern von Gott das Siegel, die Sphragis, der Charakter Christi aufgedrückt und der Heilige Geist als Unterpfand zur Bewahrung dieses neuen Lebensgepräges „ins Herz" [70] gegeben worden [71]. Der Vorwurf der Unbeständigkeit, Charakterlosigkeit, würde also, wenn er die Apostel träfe, auch die Leser, ja Christus selbst treffen. Denn, was von einem Glied ausgesagt wird, gilt auch von dem anderen und damit auch vom Ganzen. Dieses letztere werden sie, die Korinther, doch nicht annehmen wollen. Paulus beruft sich also auf die Tatsache, daß er, wie die Briefleser, der einen Gemeinschaft der Getauften, daß er und seine Mitarbeiter in gleichem Maße wie die Korinther als Gesalbte (*χριστοί*) dem einen Gesalbten (*Χριστός*) angehören und als solche am

[69] *χρίειν* heißt ja mit *χάρις* = Gnade ausstatten. Vgl. Zorell, Lex. graec., S. 627.

[70] Es ist ein ständiger paulinischer Sprachgebrauch, daß der Heilige Geist „in die Herzen" der Menschen gesandt wird und dort seine Heim- und Werkstätte findet. (Bertrams, a. a. O., S. 100 f.; Reinhard, Wirken, S. 29 ff.) In dieser, im folgenden noch zur Genüge zu belegenden Hindeutung auf die lebendige Verbindung von Pneuma und Menschenherz liegt der deutlichste Beweis, daß zwischen der universalen Erlösungstat Christi und der spezialen, gliedhaften des Heiligen Geistes unterschieden werden muß.

[71] Es ist zu beachten, daß hier Gott allein als besiegelndes Prinzip hingestellt wird und das Pneuma nur als Unterpfand für die Erhaltung desselben erscheint. Es wäre demnach unpaulinisch, wenn man, wie es vielfach geschieht, mit Rücksicht auf Eph. 1, 13, im Pneuma ausschließlich das Besiegelungsprinzip oder das aufgedrückte Siegel sehen wollte.

Charakter, an der Sphragis, am Wesensgepräge Christi des Herrn teilhaben [72].

Die trinitarische Deutung dieser Stelle ergibt etwa folgendes Bild. Gott ist das Prinzip der charaktervollen, beständigen, harmonischen Ausprägung des Verheißungsinhaltes (V. 20), der christlichen Lebensidee und Lebensart. Christus ist die Wesensausprägung in vorbildlicher Verwirklichung, auf Grund welcher und zu welcher andere abbildliche Wesensprägungen, sei es mit oder sei es ohne apostolischen Organcharakter, geschaffen werden. Der Heilige Geist ist der göttliche, jedem einzelnen zugewiesene Garant des Bestandes und der Entfaltung dieser von Gott in Christus gewirkten Wesenssphragis, dieses neuen christlichen Lebenscharakters.

Somit haben wir es mit der Ausprägung eines idealen Lebensinhaltes zu tun, welche Ausprägung aber durch drei in komplementärer Weise zusammenwirkende Ausprägungsfaktoren zustande gebracht wird.

5. Die Gotteskindschaft in ihrem Entstehen und Bestehen.

a) Aktuierung der durch Christus begründeten potentiellen Gotteskindschaft durch den Heiligen Geist.

Gal. 4, 4—7 4 Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott
seinen Sohn, der, von einem Weibe geboren, dem
5 Gesetze unterworfen war. Er sollte die, die unter
dem Gesetze standen, loskaufen, damit wir die
6 Annahme an Sohnes Statt erhielten. Weil ihr nun
Söhne seid, sandte Gott den Geist seines
Sohnes in unser Herz, der da ruft: „Abba,
7 Vater!“ So bist du denn nicht mehr Knecht,
sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe
durch Gott.

Der „Weg zum Vater“ in Christus und im Geiste hat sich uns im Bisherigen negativ als Befreiung von Sünde, Tod

[72] Einige Erklärer, wie Cornely, 2 CorGal, S. 46 ff., Sickenberger, KorRöm, S. 84, Schäfer, Kor. S. 384 f., Prat, Theol. de S. P. II, S. 163, sehen in dieser Stelle die ausschließliche Be-

und Gesetzesfluch, positiv als Wesenserneuerung und Wesensumprägung gezeigt. In dieser Stelle wird im Zusammenhang mit der Idee der Erlösung aus der Knechtschaft des Gesetzes das positive Moment der Rechtfertigung als Aufnahme in den Stand der Gotteskindschaft vor Augen geführt [73].

Gott Vater, der uns schon „vor der Grundlegung der Welt" in seinem Neuschöpfungsplan vorhergesehen und zum Gotteskind erwählt hat, bringt diesen seinen überzeitlichen Adoptionsakt in der Zeitenfülle zur innerzeitlichen Ausführung durch die Sendung seines Sohnes und die mit diesem solidarisch bewerkstelligte Sendung des Geistes. (Vgl. Tit. 3, 4—6.)

Die Mission des Sohnes besteht darin, durch seinen Abstieg in das unter dem Gesetzesfluch stehende Menschheitsganze, in das aus dem Weibe — als pars pro toto — genommene „Fleisch", die mit ihm in Lebenseinheit getretene Menschheit vom Fluch der Ungesetzlichkeit zu befreien und dadurch den „Zutritt zum Vater" zu ermöglichen. Durch Christus und in Christus wird der überzeitliche, ideale, allumfassende Adoptionsakt des Vaters zur ebenso allumfassenden innerzeitlichen Wirklichkeit. Christus gibt durch seine Erscheinung in der Knechtsgestalt des Adamsmenschen als eingeborener Gottessohn dieser ganzen Adamsmenschheit den allgemeinen, alle Menschen umfassenden Sohnescharakter. So haben wir denn alle ohne Aus-

---

zugnahme auf Paulus und seine Genossen, so daß hier unter der Siegelung die Mitteilung des spezifisch-apostolischen Organ-Charakters zu verstehen wäre. Aber mit Rücksicht auf das „uns mit euch" muß wohl an der obigen Deutung im Sinne der allgemeinen christlichen Taufe festgehalten werden. In diesem Sinne Lietzmann, a. a. O.; Belser, 2 Kor., S. 60; Reinhard, Wirken, S. 21; Bertrams, S. 93, A. 1., wo er wohl nicht mit Unrecht meint, daß der Apostel nicht nur an die Taufe, sondern an die Firmung gedacht haben müßte, wie ja in der Urkirche beide Sakramente gleichzeitig gespendet zu werden pflegten. (Verwiesen auf Dölger, Sphragis, S. 79.)

[73] Zum ganzen Problem der paulinischen Gotteskindschaft vgl. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung, das Kap.: „Gotteskindschaft und das Erbrecht auf die göttl. Güter", S. 97 ff.

nahme, schon kraft unserer Zugehörigkeit zu dem in die Sohnschaft Christi eingegliederten Menschheitsganzen in irgendeiner Weise auch an dieser Sohnschaft teil. Wir sind durch den General-Adoptionsakt Christi „in potentia" alle an Kindes Statt angenommen [74], aus einem absolut sohnlosen (unversöhnten), in einen grundsätzlich sohnhaften (versöhnten) Lebenszustand erhoben.

Erst auf Grund dieses generellen, ganzheitlichen Erlösungs- und Versöhnungsaktes sendet Gott den „Geist seines Sohnes" in die Herzen der Einzelmenschen [75], zur einzelheitlichen, gliedlichen Realisierung der von Gott Vater konzipierten und durch Christus und in Christus „meritorisch" objektivierten Adoption [76].

Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes besteht in der Erfüllung des Einzelmenschen mit göttlichem Leben und christusähnlicher Lebensgehalt. (S. o., S. 47 ff.). Dieses Beleben

---

[74] Vgl. Johannesprolog, V. 12: „... dedit eis potestatem filios Dei fieri."

[75] Der Personenwechsel zwischen dem „ihr" und „unser" in V. 6 darf in seiner Bedeutung nicht übertrieben werden, wenn nicht der „absurde" Gedanke entstehen sollte, „die Gottessohnschaft der Galater ist Ursache des Geistesempfanges von Paulus und den Christen überhaupt" (Zahn, Gal. S. 203). Bei der obigen Erklärung bietet dieser Personenwechsel um so weniger Schwierigkeit, wenn man bedenkt, daß auf Grund des durchgehenden Heilssolidarismus die Adoptionsmöglichkeit eines oder mehrerer Glieder des Menschheitsganzen, die der anderen und des Ganzen begründet.

[76] Über das die Aussendung des Pneuma begründende „ὅτι" sind die Meinungen der Erklärer sehr geteilt. Die Einen übersetzen das ὅτι restriktionslos und lassen so die eigentliche Adoption dem Geistempfange vorangehen (Gutjahr, ThessGal, S. 318, Schäfer, ThessGal, S. 311, Bisping, 2 KorGal, S. 254, Cornely, 2 CorGal, S. 528; Rh. Haeuser, Gal. in: ntl. Abh. XI. B. 3. H., 1925, S. 94; Feine, Theol. d. NT., S. 241). Die anderen verstehen das ὅτι im Sinne von „daß" (ihr aber Söhne seid, ist klar...). (Lietzmann, Handbuch III, S. 248, mit Berufung auf Röm. 15 f.; Zahn, a. a. O.) Im oben dargelegten Sinne vgl. u. a. Pfleiderer, Urchristentum², Berlin 1902, S. 161 (mit der vollbrachten Erlösungstat Christi ist jeder

und Formen des vernunftbegabten Geschöpfes zum Kinde Gottes durch den Geist des Gottessohnes findet seine vorläufige Krönung darin, daß der Geist den Menschen dieses Kindsein zum aktuellen Bewußtsein bringt, indem er in dem Kindgewordenen den beseligenden Abbaruf erschallen läßt.

So leitet denn das Gotteskind den vollen Grund seines Entstehens vom Vater, durch Christus, im Geiste ab, und wird im Bestehen im Geiste in das Wesen Christi des Gottessohnes, in das Gottkindsein hineingebildet und so auf Grund des berechtigten Abbarufes eingeführt zum Vater. Drei auffallend unterschiedene Faktoren sind es, die aus dem Gottesknecht das Gotteskind und damit den Enterbten zum Erben des göttlichen Lebensbesitzes schaffen. Diese Drei sind aber dennoch eine solche Lebens- und Wirkungseinheit, daß derselbe Einführungsakt in den Kindschafts- bzw. Erbenstand, der früher Dreien zugeschrieben wird, im zusammenfassenden und abschließenden 7. Vers auf Gott, den Einen zurückgeführt wird. Der unter dem drückenden und erdrückenden Gesetz gestandene, aus dem Gottesreich verbannte Mensch wird wieder

---

Mensch „idealiter" Gotteskind. Das „idealiter" wird in demselben Sinne verstanden wie oben unser „potentialiter"). Prat, Theol. II, S. 161: „... dans tous les deux (textes sc. Gal. 4, 6 u. Röm. 8, 14—15) enfin, la présence de l'Esprit suppose la filiation adoptive avec tous les droits qu'elle entraîne et la filiation adoptive suppose la présence de l'Esprit de Dieu, sans qu'on puisse dire avec certitude de quel coté est la priorite logique." Nach unserer Erklärung ist aber auch die Frage nach der Priorität gelöst. Bertrams, Wesen, S. 54, A. 1, nimmt mit Gloel, Der Heilige Geist, S. 342, Gunkel, Wirkungen, S. 61, Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Frbrg. 1899, S. 78, Prat, II, S. 160, A. 1 u. a. an, daß es sich hier um eine außerordentliche Äußerung des Geistes nach der Art der Glossolalie handle. Dagegen kann man wohl mit Recht einwenden, daß es sich hier ja um das grundlegende Erlebnis aller Christen handelt (Sokolowski, Geist u. L., S. 74). Diese Anschauung scheint auch durch den V. 7 ausgeschlossen zu sein, wo die Gotteskindschaft und Erbschaft als Konsequenz der Informierung durch den Heiligen Geist hingestellt wird.

zum Gotteskind und damit zum Erben des Gottesreiches durch den dreifaltigen Adoptionsakt Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes oder, was dasselbe besagt: er wird „Erbe durch Gott“ [77].

b) Die durch den Heiligen Geist aktuierte Gotteskindschaft als Grund für die Erhebung zu „Erben Gottes“ und „Miterben Christi“.

Röm. 8, 14—17: 14 Denn alle, die sich vom Geiste Gottes leiten
15 lassen, sind Kinder Gottes. Ihr habt ja nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, daß ihr euch von neuem fürchten müßtet, sondern den Geist der Kindschaft, der uns rufen läßt: (ἐν ᾧ
16 κράζομεν) „Abba, Vater!“ Und der Geist bringt es unserem Geiste auch zum Bewußtsein,
17 daß wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi.

Die Betrachtungsweise der Gotteskindschaft ist in dieser Stelle eine von der vorhergehenden durch den Ausgangspunkt deutlich unterschiedene. Im ersten Falle ist der Ausgangspunkt der Gotteskindwerdung die aus dem überzeitlichen, gottväterlichen Willensentschluß entspringende Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes zur ganzheitlichen und gliedlichen Verwirklichung der Adoption. Es ist also in erster Linie das Entstehen des Adoptionswerkes ins Auge gefaßt. In diesem zweiten Falle aber ist dieser Entstehungsprozeß aus dem ewigen Gottesgedanken zur innerzeitlichen Wirklichkeit schon vorausgesetzt und es liegt die Gotteskindschaft in ihrem Bestehen als Betrachtungsobjekt zugrunde. Diese Voraussetzung des Entstehungsprozesses ist hier um so verständlicher und berechtigter, da der Apostel ohnehin erst unmittelbar vorher erklärt, wie es zum „Wandel nach dem Geiste“ gekommen war (Röm. 8, 1—4).

Diejenigen also, die auf Grund der vom Vater inaugurierten und in Christo verwirklichten Allgemeinadoption der

---

[77] Vgl. Simar, Theol. d. Hl. P., S. 201, A. 8.

Menschheit den Spezial-Adoptanten, den Heiligen Geist empfangen haben und sich von diesem leiten lassen, sind nicht nur der allgemeinen Menschenmöglichkeit, sondern auch der subjektiven, persönlichen Wirklichkeit nach Kinder Gottes. Diese Wirklichkeit der durch die Geistleitung bedingten individuellen Gotteskindschaft geht aus zwei Momenten, einem objektiven und einem subjektiven hervor. Objektiv ist uns die Garantie darin gegeben, daß der uns als Bildner und Lenker und Beweger [78] unseres neuen Menschseins vom Vater und Sohn geschenkte Geist nicht mehr ein solcher sei, der uns in Knechtschaft und Furcht belassen, uns unseren Knechtschaftsstand und unsere Ungesetzlichkeit zum Bewußtsein bringen würde, sondern ein solcher, der uns in den Kindschaftsstand erhebt [79] und uns aus diesem Kindsein heraus „zum jubelnden Abba-Ruf inspiriert“ [80].

Die Versetzung in den Sohnesstand durch den belebenden und leitenden Geist hat uns eben nicht nur vom Tod und von der Sünde, sondern auch vom Fluch des Gesetzes, unter dem der Mensch in Knechtsgesinnung und Furcht wandelte, befreit. Diese objektive, in der neugeschaffenen Welt- und Lebensordnung begründete Gegebenheit und die daraus folgende Berechtigung

---

[78] Bisping, Röm., S. 236, nennt das Pneuma „das innere Agens“, Prat, Theol. II, S. 161, „moteur surnaturel“.

[79] Das *πνεῦμα υἱοθεσίας* verstehen als aktives Prinzip der Gotteskindschaft: Sickenberger, KorRöm., S. 212, Bisping, Röm., S. 239, Zahn, Röm., S. 393 f. Lietzmann, Handbuch III, S. 43, Prat, II, a. a. O., Reinhard, Wirken, S. 44 f., Sokolowski, Geist u. L., S. 91 f., Kölling, Pneumatologie, S. 18, Bertrams, Wesen, S. 19. Dieser sieht im Gegensatz zur objektiven Bedeutung des *πν. υἱοθεσίας* im *πν. δουλείας* den „knechtlichen Sinn“ und verweist auf 1 Kor. 2, 12, wo das *πν. τοῦ κόσμου* als „verweltlichter Sinn“ dem *πν. ἐκ θεοῦ* gegenübersteht. A. Maier, Röm., S. 265, sieht hingegen in *δουλεία* ebenso einen gen. effectus wie in *υἱοθεσία*. Cornely, Röm., S. 416, sieht im *πν. υἱοθεσίας* die Geistesgabe der Gotteskindschaft, Schäfer, Röm., S. 252, das „Kindschaftsbewußtsein“, den „Kindschaftsgeist“. (Gegen letztere Auffassung siehe weiter unten.)

[80] Sickenberger, a. a. O.

des Vaterrufes, bringt uns derselbe Geist[81] auch zum subjektiven Bewußtsein. Er macht nämlich unseren subjektiven Geist[82] zum Mitwisser und Mitzeugen[83] unseres von ihm unmittelbar geschaffenen und im Bestehen geleiteten Kindseins.

Diese vom Vater vorgedachte, durch Christus im großen und ganzen vollbrachte und vom Heiligen Geiste in ihren subjektiven Einzelheiten ausgeführte Adoption, die uns zu Gotteskindern umschafft, macht uns gleichzeitig auch zu Erben des ganzen unermeßlichen gottväterlichen Lebensbesitzes. Diese Erbenstellung ist uns aber nur als „Miterben Christi" möglich, da der Vater seinen ganzen Lebensbesitz unmittelbar dem eingebornen Sohne mitteilt, in dem ja die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig und wesentlich innewohnt (Kol. 2, 9). Es gibt keinen anderen Zutritt zum Vater, als den durch Christus, den Sohn (Eph. 2, 18).

Es ist also eine Lebenssubstanz, ein Lebensgut, das die Drei: Gott, Christus und Geist gemeinsam besitzen und uns als einen zunächst nur zu erhoffenden, schließlich

---

[81] Mit *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* ist ausdrücklich betont, daß das *πν. υἱοθεσίας* mit dem *πνεῦμα*, das uns die objektive Tatsache der Gotteskindschaft zum subjektiven Bewußtsein bringt, also in uns das „Kindschaftsbewußtsein" schafft, identisch ist. Daraus folgt wohl die Unhaltbarkeit der Schäferschen Deutung des *πν. υἱοθεσίας* im Sinne von „Kindschaftsbewußtsein" (s. o., S. 57, A. 79), insoweit diese Unhaltbarkeit nicht auch schon durch das Wort *υἱοθεσία* selbst gegeben ist.

[82] Dieses *πνεῦμα* wird teils als menschliches Pneuma (Sokolowski, Geist u. L., S. 148 ff.), teils als das durch den Adoptionsakt zum übernatürlichen erhobene Erkenntnisvermögen (Sickenberger, a. a. O.), teils als der Menschengeist, insofern er mit dem göttlichen Geiste geeint ist (Cornely, a. a. O.), aufgefaßt.

[83] Bertrams Wesen, S. 11 ff., übersetzt das *συμμαρτυρεῖν* mit dem einfachen „bezeugen" und will aus dem oben, S. 22, A. 9 angeführten und von uns zurückgewiesenen Grunde von dem in der Präp. *σύν* angedeuteten Doppelzeugnis des objektiven und subjektiven Geistes absehen. Die Berufung auf Röm. 9, 1 u. 2, 15, entkräftet das *σύν* an dieser Stelle sicher nicht, wohl aber werden die beiden ersteren durch diese kommentiert.

aber, mit Voraussetzung unseres Ausharrens im „Wandel nach dem Geiste", als einen endgültigen Mitbesitz, mitteilen. Insofern uns dieses eine göttliche Lebensgut durch den Heiligen Geist schon in dieser Zeitlichkeit angeldweise (Eph. 1, 14) mitgeteilt wird, sind wir hier schon Kinder Gottes und als solche „E r b e n" schlechthin. Insofern wir als neugeborene Gotteskinder Brüder Christi des eingeborenen Gottessohnes sind, sind wir auch „M i t e r b e n C h r i s t i". Und als Miterben Christi sind wir „E r b e n G o t t e s", des Vaters. Jeder dieser drei Besitzer teilt uns also einen besonderen Erbschaftstitel mit, welchem in Vollendungsstadium konsequenterweise auch drei Besitztitel und Besitzweisen des einen Gutes entsprechen. So ist denn der Inhalt der göttlichen Erbschaft ein unendliches Gut, e i n B e s i t z, besessen von d r e i e w i g e n U r b e s i t z e r n und einer U n z a h l von hinzugeschaffenen, aus der Zeitlichkeit heraus berufenen M i t b e s i t z e r n. Und wenn der letzte Erbe aus seinem zeitlichen Erbschafts- in seinen ewigen Besitzstand eingetreten ist, wenn das Christuspleroma (Eph. 4, 14) bzw. das Gottespleroma (Eph. 3, 19) ganz erfüllt ist, wird der eine „G o t t a l l e s i n a l l e n" (1 Kor. 15, 28) sein.

c) Gottesruf zur Christusherrlichkeit auf Grund der vom Geiste gewirkten Heiligung.

2 Thess. 2, 13—14: 13 Wir aber, vom Herrn geliebte Brüder, sind euretwegen Gott allzeit zum Danke verpflichtet. Denn G o t t hat euch vom Anfang an durch die vom G e i s t e gewirkte Heiligung und durch den Glauben an die Wahrheit zum Heil erwählt
14 und euch durch unser Evangelium dazu berufen, der Herrlichkeit unseres Herrn J e s u s C h r i s t u s teilhaftig zu werden.

Den in den beiden eben behandelten, sich gegenseitig ergänzenden Gotteskindschaftstexten thematisch zum Ausdruck gebrachten Gedanken finden wir hier in einen tief empfundenen Dank eingekleidet. Der die Lebensgeheimnisse der Heilsökonomie verstehende Völkerlehrer dankt im Namen der durch gläubige Annahme des Evangeliums christgläubig gewordenen Thessa-

lonicher dem gütigen Gott, daß er sie „von Anfang an", also schon „vor der Grundlegung der Welt" (Eph. 1, 4) in seinen Heilsplan, in das Konzept seiner Neuschöpfungsidee aufgenommen und sie damit zur Erlösung erwählt hat. Diesen ewig dankeswürdigen Erlösungs- und Berufungswillen hat Gott nun auch tatsächlich unter vielen anderen auch an den Thessalonichern verwirklicht. Objektiv durch die vom Geiste gewirkte Heiligung [84] und subjektiv durch die Verleihung der Glaubensgnade, d. i. der individuellen Potenz zur Hineinbildung in die Wahrheit, in das „Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi" (2 Kor. 4, 4).

Durch das vom erwählenden Erlöserwillen Gottes ausgehende und — was hier vorausgesetzt ist — in Christi Menschwerdung begründete Heiligungswirken des Geistes wird der Mensch in einen wesentlich neuen Lebensstand versetzt, in dem er dazu berufen ist „der Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus teilhaft zu werden". Diese Herrlichkeit Christi ist aber nichts anderes als das oben erwähnte von Gott, Christus und Geist gemeinsam, wenn auch nicht in gleicher Weise besessene Erbschaftsgut, das wir als die vom Geiste geschaffenen „Erben", als „Miterben Christi" und „Erben Gottes" am Tag der Vollendung in ewigwährenden Mitbesitz nehmen sollen.

So läßt uns denn auch diese Selle den in letzter Linie die ganze paulinische Rechtfertigungsweisheit gebärenden und tragenden trinitarischen Grundgedanken erkennen.

Abschließend und zusammenfassend können wir den paulinischen Gottkindschaftsgedanken in seinem vollen Inhalt und Umfang etwa folgendermaßen skizzieren: Aus der Ureinheit der göttlichen Liebe wird der Mensch durch das in-

---

[84] In diesem Sinne verstehen das ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος Knabenbauer ThessTimTitPhlm., S. 152; Schäfer, ThessGal., S. 171, Gutjahr, ThessGal., S. 147, Reinhard, Wirken, S. 36. Hingegen nimmt es als: „Heiligung des Menschengeistes" Wohlenberg, Thess., S. 160. Die Parallele mit den anderen Rechtfertigungstexten wird aber wohl die erstere Auffassung als notwendig erscheinen lassen.

einandergreifende Wirken der Erlöserdreiheit: Gott, Christus und Pneuma aus dem hoffnungslosen Elendsstand des fluchbelasteten Knechtes stufenweise in sein Endstadium der Inbesitznahme des einen ewigen, göttlichen Herrlichkeitsbesitzes eingeführt. Zunächst wird er, in der Erwählung durch Gott, den Vater, zur Hoffnung auf die Erlangung der Gotteskindschaft erhoben. Aus diesem allgemeinen Hoffnungsstadium wird er durch Christus, den Gottessohn, in die allgemeine Kindschaftswirklichkeit und dadurch in die individuelle Kindschaftsmöglichkeit versetzt. Durch die mit Christus verbindende, nach dem Christusbilde schaffende Wirksamkeit des heiligenden Geistes wird der Erwählte und Erlöste in den Stand der persönlichen, individuellen Kindschaftswirklichkeit hineingehoben. Damit ist er zur noch inhaltstieferen Hoffnung auf Erlangung der „Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus" berufen. Und schließlich wird er, falls er dem Rufe Gottes bis ans Ende folgt, im „Glauben an die Wahrheit" verharrt, durch dieselbe Erlöserdreiheit zum ewigen Mitbesitz des einen gemeinsamen, göttlichen Herrlichkeitsbesitzes zugelassen.

6. Aufbau der Gotteswohnung.

a) Die im Geiste auf Christus aufgebaute Wohnstätte Gottes.

Eph. 2, 22: Auf ihn (Christus) seid auch ihr zu einer Wohnstätte Gottes miterbaut im Geiste.

Analog den zuletzt angedeuteten Einführungsstufen aus dem gottleeren Knechtschafts- in den gottvollen Kindschaftsstand werden wir auch hier bei der als „Inwohnung" bezeichneten Präsenzweise Gottes im Menschen [85] eine stufenweise Steigerung feststellen können.

---

[85] Zum Begriff des „Wohnens", speziell mit Rücksicht auf das Wohnen des Heiligen Geistes, bemerkt Reinhard, Wirken, S. 35: „Wir müssen demnach das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Pneuma so fassen, daß jenes in diesem zwar in einer besonders engen und neuen Weise, wie sie nicht schon durch Gottes Allgegen-

Durch seine Parabasis ist der Adamsmensch aus seiner ursprünglichen Wohnung (Stand, Gesetz „Paradies"), wo er in denkbar innigster persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott lebte, vertrieben worden, bzw. hat er selbst den früher ihm innewohnenden Gott aus dieser Inwohnung verdrängt. Der Mensch war damit vor die Tür der Gotteswohnung gesetzt, hatte keinen „Zutritt zum Vater", war unter das rechte Gesetz gefallen, das Vater-Kind-Verhältnis ist zum bloßen Herr-Knecht- bzw. Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis geworden. Die ursprüngliche, besondere, persönliche „Inwohnung" Gottes [86] im Menschen ist zur gewöhnlichen, aus der Allgegenwart des Schöpfers sich ergebenden [87] geworden, die sich teils als „Beiwohnung" [88] des über allen und in allem seienden Gesetzgebers, teils als „Durchwohnung" [89] des strafenden und verfluchenden Richters bekundet [90]. Aus diesen letzten trost- und gnadenlosen, licht- und liebeleeren Daseinsverhältnissen, wo von einem eigentlichen „Wohnen" Gottes im Menschen keine Rede mehr sein kann, soll aber dieser Mensch gemäß dem ewigen Erlösungsgedanken des liebenden Gottes wieder zurückberufen, wiederaufgenommen werden in eine, die ursprüngliche an Herrlichkeit unendlich

---

wart gegeben ist, wohnt und wirkt, aber ohne ihm das eigene persönliche Sein zu nehmen." Vgl. dazu auch Scheeben, Mysterien, S. 135 ff.

[86] In diesem Verhältnis sind die Menschen „Mitbürger" *(συμπολῖται)* und „Hausgenossen" *(οἰκεῖοι)* Gottes (Eph. 2, 19).

[87] Das „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17, 27) gilt von der Kreatur allgemein schon vor der Erhebung in die Übernatur. Vgl. Reinhard, a. a. O.

[88] Paulus spricht von „Fremden" und „Beisassen" *(πάροικοι)* (Eph. 2, 19).

[89] Es ist dies der Zustand, in dem das Geschöpf unter dem „Fluche des Gesetzes" steht. Diese drei Verhältnisweisen des Geschöpfes zum Schöpfer scheint Paulus anzudeuten, wenn er verkündet, daß im Namen Jesu alle Knie sich zu beugen haben der „Himmlischen", der „Irdischen" und der „Höllischen".

[90] Zum Verhältnis der In-, Bei- und Durchwohnung, dem das Verhältnis: Liebe, Pflicht und Strafe entspricht, vgl. den Baader schen Gesetzgedanken, oben S. 32, A. 26.

überragende Gotteswohnung. Damit ist der Mensch aus einem Zustand, in dem er an und für sich zur ewigen Gottverlassenheit und Hoffnungslosigkeit verurteilt wäre, zur Hoffnung auf die Wiedereinkehr Gottes in sein entgottetes Dasein berufen.

Diese nur auf die Hoffnung hin gegründete, noch uneigentliche Lebensgemeinschaft (alter Bund, d. i. altes Bundesverhältnis) dauert an bis zum Eintritt der Zeitenfülle. Da sendet Gott Christus, seinen Sohn in die gottverlassene Wohnung des Menschwesens, des Fleisches [91]. Mit ihm, in dem die ganze Fülle der Gottheit innewohnt (Kol. 2, 9), kehrt Gott persönlich in den bis dahin von der persönlichen Gottesinwohnung ausgeschlossenen Menschheitsbau wieder ein. Die Menschheit als Ganzes ist in Christus eine Gotteswohnung, aus dem alten ist ein neuer Bund, aus der uneigentlichen eine eigentliche Lebensgemeinschaft, aus der allgemeinen „Beiwohnung" ist eine allgemeine „Inwohnung" geworden [92].

Mit diesem wesentlich geänderten Wohnungsverhältnis zwischen Gott und Mensch, mit dieser allgemeinen Neueinrichtung der Menschenwelt ist aber erst der unmittelbare, vollbegründete Hoffnungszustand für den Einzelnen gegeben. Die in Christus Jesus erbaute, fundamentale „Großwohnung" muß erst in unzählige Klein- und Einzelwohnungen ausgebaut und ausgegliedert werden. Aus der in Christus von Gott persönlich bewohnten Menschheit müssen ungezählte, von Gott persönlich

---

[91] „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" (Joh. 1, 14).

[92] Über den Vergleich der beiden Testamente mit der Ehegemeinschaft vgl. Röm. 7, 1—6, Gal. 4, 21 ff. In letzter Stelle erscheinen die beiden Testamente entsprechend der Verschiedenheit der Verbindungsweise von Gott und Mensch als zwei verschiedene Zeugungsweisen (testamentum von testare = zeugen), wobei bei der ersten (alten) naturhaften Gott persönlich und unmittelbar nicht beteiligt ist, also nur „beiwohnt", während er bei der zweiten (neuen) übernaturhaften persönlich und unmittelbar mitwirkt, also „inwohnt", so daß die auf letztere Weise Geborenen „nicht aus dem Begehren des Fleisches, nicht aus dem Begehren des Mannes, sondern aus Gott geboren sind". Joh. 1, 13.

bewohnte Menschen herauswachsen, entfaltet werden. Diese Entfaltung aber fällt in den Wirkungskreis des Heiligen Geistes, der von Gott, dem Vater, gemeinsam mit Christus, dem Sohne in die Herzen der Menschen gesandt wird, dort Wohnung nimmt und den Menschen zum Christus- und Gottestempel ausbaut.

Und so wachsen wir denn — vorausgesetzt, daß wir uns „erbauen" lassen, d. h. uns gegen den erbauenden Geist nicht verhärten — in diesem uns innewohnenden Geiste immer mehr hinein in das Christusganze[93], in den gottvollen, von Gott bewohnten Erlösungskosmos, bis wir am Tage der Vollendung des neuen Welten- und Menschheitsbaues die volle und endgültige Gottinwohnung erleben, in der auch Gott Vater uns persönlich innewohnen wird, der bis dahin nur mittelbar durch Christus im Geiste in uns war. Damit ist auch das letzte Hoffnungsstadium überwunden, auch unser aus der vorläufigen Gotteskindschaft sich ergebende Anspruch eines „Miterben Christi" und „Erben Gottes" erfüllt und der eine „Gott wird alles in allen" sein. Und so ist der ehemalige „Fremdling und Beisasse" endgültig zum „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes" erhoben. (Eph. 2, 19 f.).

Wie Paulus kurz vorher seinen Lebensweisheitsschatz in dem Gedanken zum Ausdruck bringt, daß, wie Juden, so auch Heiden durch Christus in dem einen Geiste Zutritt zum Vater haben, kleidet er hier denselben Weisheitsschatz in die so schlichte Formel: In Christus seid auch ihr (Heiden mit den Juden) im Geiste[94] miterbaut zu einer Wohnstätte Gottes.

---

[93] Bei dieser Eingliederung werden die neu Hinzukommenden an die schon Erbauten und Miterbauenden (Apostel und Propheten) angegliedert. Eph. 2, 20.

[94] Nach dieser durch die vielen Rechtfertigungstexte sich aufdrängenden Erklärung wird es wohl schwer einzusehen sein, warum z. B. Belser, Eph., S. 79, und Ewald, EphKolPhlm., S. 154, das πνεῦμα nicht vom Heiligen Geiste verstehen wollen, wie die meisten anderen Exegeten, u. a. Meinertz, Gefangenschaftsbr., S. 67, Knabenbauer, EphPhilKol., S. 91, Bisping, EphPhilKol., S. 70.

b) Die Geistinwohnung als Vorbedingung der Inwohnung Christi und des Wohlgefallens Gottes.

Röm. 8, 8—10: 8 Die dem (im) Fleische leben, können Gott nicht
9 gefallen. Ihr jedoch lebt nicht dem (im) Fleische, sondern dem (im) Geiste, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt. Wer den Geist Christi nicht hat, gehört ihm nicht an.
10 Herrscht (ist) aber Christus in euch, so ist der Leib zwar dem Tode verfallen infolge der Sünde, der Geist aber ist Leben infolge der Rechtfertigung.

Dieser Syllogismus ist eine variierende Auseinanderlegung des zu Beginn des Kapitels (V. 1) aufgestellten Axioms, daß sich „in denen, die in Christus Jesus sind und nicht nach dem Fleische wandeln, nichts Verdammungswürdiges mehr" findet. Die erste Begründung dieses Satzes aus der Neuschöpfungstatsache, daß die Christen vom Gesetz der Sünde und des Todes durch das Gesetz des belebenden Geistes befreit sind, haben wir schon ausgeführt. (S. o., S. 27 ff.). Denselben Begründungsgedanken wiederholt er hier im Bilde der Geistinwohnung. Der Eingangssatz wird in etwas veränderter Gedankenfolge, in der Form wiederholt, daß diejenigen, die im Fleische sind, Gott nicht gefallen können, daher verdammungswürdig sind. Die Christen hingegen wandeln nicht im Fleische, sondern im Geiste, weshalb sie Gott gefallen können.

Das durch die Rechtfertigung des wesenswidrigen, entstellten, häßlichen Menschen bedingte Wohlgefallen Gottes erstreckt sich auf Grund der Menschwerdung Christi zunächst allgemein auf das in das Christuswesen aufgenommene Menschheitsganze. Soll aber dieses allumfassende, allgemeine Wohlgefallen Gottes, des Vaters, auch auf den Einzelmenschen sich erstrecken, so muß zur objektiv gegebenen, universalen Christusinwohnung auch noch die spezielle, gliedhafte Geistinwohnung hinzutreten. Erst durch diese Inwohnung des von Gott durch Christus in die Menschenherzen gesandten Gottes- bzw. Christusgeistes und dessen erneuernde, umschaffende, umprägende Wirksamkeit wird der Einzelmensch aus

einem unschönen, gottwidrigen Fleischmenschen zum lieblichen, gottwohlgefälligen Geistmenschen. Ein subjektives, persönliches, aktuelles Sein in Christo und Besessensein von Christus ist ohne vorhergehendes „Sein im Geiste" unmöglich, denn „wer den Geist Christi nicht hat, ist nicht sein, gehört ihm nicht an" [95].

Erst wenn auf Grund der Umbautätigkeit des innewohnenden Geistes auch Christus, nicht nur potentiell, sondern auch aktuell, als lebendiges Ganzes im lebendigen Glied, im Einzelmenschen innewohnt, ist der grundlegende, vorläufige Rechtfertigungs- bzw. Verschönerungsprozeß vollendet, der das Wohlgefallen Gottes bedingt und bewirkt. Denn erst durch diese vom Geiste bewerkstelligte Christusinwohnung im Einzelnen ist auch die gliedhafte Neubeleibung und Neubelebung [96] des Menschen wenigstens keimhaft erreicht. Der alte Fleischmensch ist aus dem häßlichen, verdammungswürdigen, vom Gesetz der Sünde und des Todes beherrschten Chaos herausgelöst und als Geistmensch in den schönen, gottgefälligen, vom Gesetz des Geistes des Lebens erfüllten Rechtfertigungskosmos hineingepflanzt und hineingebaut.

Und in diesem gottvollen Kosmos, in dem das Pneuma der allerfüllende und allmaßgebende Lebensfaktor ist, wächst der neue Mensch so lange hinein, bis das Gesetz der Sünde und des Todes sich am sterblichen Leib ganz ausgewirkt hat und auch dieser im Auferstehungsprozeß endgültig dem Pneumaleben eingegliedert wird [97]. Mit dem Hinein-

---

[95] Gunkel, Wirkungen d. G., S. 101, meint, daß es nicht feststellbar sei, ob die Einwohnung des Geistes oder die Christusgemeinschaft das logische Prius sei. Diese Unklarheit erklärt sich aus der mangelnden Unterscheidung zwischen potentieller und aktueller Inwohnung. Die potentielle Inwohnung Christi ist das logische Prius der aktuellen Inwohnung des Geistes, diese wieder das logische Prius der aktuellen Inwohnung Christi. Vgl. hiezu auch o. S. 54 f. u. dazu A. 76

[96] Vgl. oben, S. 42 ff. Der Segnung des fluchbeladenen Menschen entspricht die Neubelebung, der Neuprägung des deformierten Menschen die Neubeleibung.

[97] In diesem Sinne interpretiert, wohl in Übereinstimmung mit paulinischen Gedankengängen das πνεῦμα ζωή Schauf, Sarx 24 ff.,

wachsen in das Pneumaleben ist aber gleichzeitig und in gleichem Maße auch das Hineinwachsen in das Christus- und Gottesleben mitgegeben, da der Lebensbesitz des Geistes Gottes bzw. Christi der gemeinsame Lebensbesitz der beiden letzteren ist.

Und wenn dieser Wachstums- und Eingliederungsprozeß des Sterblichen ins Unsterbliche, des Ungöttlichen ins Göttliche, des Unchristlichen ins Christliche, des Geistlosen ins Geistvolle beendet, wenn das Sterbliche restlos im Leben aufgegangen, vom Leben „absorbiert" sein wird (vgl. 2 Kor. 5, 4), dann wird unser Leben als Pneumaleben und als Christusleben in Gott verborgen (vgl. Kol. 3 f.) und das eine Gottesleben wird „alles in allen" sein.

So finden wir mit Zugrundelegung des allgemeinen paulinischen, nicht aus einer toten Begriffswelt, sondern aus einer lebensvollen Weltarchitektonik geschöpften Rechtfertigungsgedankens auch in dieser, in ihrer Isolierung schwer verständlichen Stelle, einen klaren, allein sinngebenden trinitarischen Gehalt. Wir sehen auch hier, wie in der vorhergehenden Stelle vom Aufbau der Gotteswohnung, daß der konkrete, einzel- und gliedhafte Neubau des Menschen innerhalb des christlichen Universaltempels, durch den seine Mission sowohl vom Vater als von Christus ableitenden Heiligen Geist aufgeführt wird. Die Geist-

---

34, 88 f. An letzter Stelle wendet er sich in A. 1 gegen Bertrams, Wesen, S. 7, wo dieser das Pneuma als menschlichen Geist im Gegensatz zu σῶμα nimmt. Als menschlichen Geist, insofern er in der Sphäre des göttlichen Geistes sich befindet, fassen hier das πνεῦμα Cornely, Röm., S. 410, Schäfer, Röm., S. 247, Sickenberger, Röm., S. 210, Simar, Theol., S. 41 (πνεῦμα ist die sittliche Erkenntnis- und Willenskraft des Menschen [νοῦς] in ihrer übernatürlichen Verbindung mit dem göttlichen Geiste mittels der Gnade). Die Interpretation des Pneuma als göttlicher Geist wird nahegelegt durch den darauffolgenden V. 11, wo das Pneuma-Leben im Menschen als Auferstehungsgrund des Leibes hingestellt ist, sowie durch Röm. 8, 2, wo das Gesetz der Sünde und des Todes, das sich am menschlichen Leib auswirkt, dem Gesetze des „Geistes des Lebens", das „auf Grund" der Rechtfertigung in Geltung kam, gegenübergestellt ist.

inwohnung bedingt die Christusinwohnung und beide zusammen bedingen je nach dem Vollkommenheitsstand des Neubaues zunächst nur das im Wohlgefallen zum Ausdruck kommende Innewohnen („Inter-esse") Gottes des Vaters, geben aber sichere Hoffnung und Gewähr dafür, daß nach der Vollendung des Baues[98] Gott Vater auch persönlich einkehrt. Im Geiste, dem Einzelfundator und in Christus dem Allfundament, wird der Christ stufenweise aufgebaut zur endgültigen Wohnstätte Gottes des Vaters, damit aber auch zur ewigen Gotteswohnung, in der der Erwählte Mitgenießer und Mitbesitzer des einen göttlichen Herrlichkeitslebens, in der er „Mitbürger der Heiligen" und „Hausgenosse Gottes" ist.

c) Der Heilige Geist als der vom Vater gesandte Fundator der Christusinwohnung.

Eph. 3, 14—17: 14 Deswegen beuge ich meine Knie vor dem
15 Vater (unseres Herrn Jesus Christus), von
dem jede Familie (Vaterschaft) im Himmel und
16 auf Erden ihr Dasein (ihren Namen) hat. Er
möge euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit verleihen, daß ihr durch seinen Geist dem
inneren Menschen nach mächtig erstarket, daß
17 Christus in eurem Herzen wohne und daß
ihr in der Liebe festgewurzelt und festgegründet
seid.

Nachdem der in die beseligenden Tiefen des göttlichen Liebesgeheimnisses versenkte Völkerlehrer seiner heiligen Begeisterung im Eingangshymnus in ungefügigen, seinen Geistreichtum nur einigermaßen fassenden Worten Ausdruck verliehen hat, sucht er den Ephesern die Größe des Heilswerkes (1, 15—23), die große Würde des Christen (2. Kap.), und den erhabenen Sinn des Apostelberufes (3, 1—13) kurz darzulegen. Und abermals überwältigt von der Wucht der zu erhoffenden

---

[98] Hiebei ist immer wieder die subjektive „Materialbeschaffenheit" die Bildungs- und Erbauungswilligkeit des zu Erbauenden vorausgesetzt.

Dinge, der „unsichtbaren Wirklichkeit“ (Hebr. 11, 1), und hingerissen von Bewunderung des göttlichen Heilsratschlusses fällt er auf die Knie vor dem dreifaltigen Lebensspender, um zu danken für alles, was schon geschehen ist und zu bitten, daß das, was gemäß dem göttlichen Heilsplane noch verwirklicht werden soll, auch im vollen Maße ins Dasein treten und zum gottvollen Ende geführt werde.

Wenn wir von der Bittform absehen, ergibt sich in einer einzigartigen Vollständigkeit der Lebensweg aus der alten in die neue Menschheit im allbelebenden Kreislauf vom Vater, durch Christus, im Geiste, und in diesem durch Christus zum Vater und damit schließlich zum endgültigen Gottespleroma.

Gott Vater ist es, in dem alles Sein und Werden seinen Ursprung hat, aus dessen Zeugungswillen und Zeugungsmacht alles geboren ist im Himmel und auf Erden [99]. Doch nicht alles unmittelbar. Unmittelbar und ursprünglich ist er nur der Vater „unseres Herrn Jesus Christus“, seines eingeborenen Sohnes, mit dem er gemeinschaftlich den einen Heiligen Geist besitzt. Alle übrigen Lebensbildungen und Lebensgemeinschaften im Himmel und auf Erden leiten ihr Dasein von dem einen Vater nur mittelbar durch Christus und den Heiligen Geist ab. Auch die gerechtfertigte Kreatur ist nur mittelbar zur Familie des einen ewigen Vaters berufen, durch die vom Heiligen Geiste bewirkte Eingliederung in das gottmenschliche Lebensganze, dessen Zentrum und Haupt Christus der eingeborene Sohn ist. Der Vater betätigt seine Zeugungsmacht am Menschen und im Menschen dadurch, daß er seinen Geist in die „Herzen“ der Menschen, in den aus dem göttlichen Zentrum herausgefallenen Lebensgrund des Menschen sendet.

Durch diese Inwohnung des wiedergebärenden, gottgegebenen Geistes wird der alte, fleischliche und knechtliche Mensch mit gleichzeitiger Umgestaltung und Umschaffung seines

---

[99] *πατριά* wird teils als „Vaterschaft“, teils als „Familie“, teils als „alle Geschöpfe“ übersetzt. In der obigen Erklärung kommen alle diese Variationen in etwa zur Geltung.

inneren Wesens in das Gottinnere erhoben, aus dem gottäußeren zum gottinneren und gottinnigen Menschen gemacht. Mit diesem am und im „inneren Menschen“ sich vollziehenden Schöpferwirken des Heiligen Geistes wird der feste, solide Grund gelegt für die Inwohnung Christi im glaubensbereiten Menschenherzen [100].

Die Geistinwohnung einerseits und der Christusglaube [101] anderseits bilden das objektiv-subjektive Fundament, die Wurzel des aus dem finsteren Grunde der Sünde in den lichtvollen Urgrund der ewigen Liebe verpflanzten, individuellen Menschseins. Aus dieser Wurzel wächst der in seiner Gläubigkeit sich vom innewohnenden Geiste erbauen lassende neue Mensch immer mehr in Christus hinein, wird in immer größerem Maße Christuswohnung. Immer mehr dringt er in diesem Wachstum hinein in die „Breite und Länge, Höhe und Tiefe“, in die Christusliebe, die den göttlichen Inhalt des Christuslebens ausmacht [102]. Und so lange wächst er aus dieser Wurzel heraus, bis er am Tage der Vollendung zum Vollgenuß

---

[100] Der Möglichkeit nach wohnt Christus in dem Menschenherzen, insofern er mit der Menschheit ganz und wesenhaft vereint ist. Hier steht die Aktuierung dieser Inwohnungspotenz durch den Heiligen Geist in Frage. (S. o. S. 66, A. 95.)

[101] Über die Bedeutung des Glaubens im Rechtfertigungsprozeß vgl. oben, S. 35, A. 29. Jedenfalls ist zu beachten: „Durch die Wirkung des Heiligen Geistes kommt Christus in uns hinein und wird zum Christus in uns.“ Kruckenberg, Eph., S. 47. Die πίστις bildet die subjektive Basis, auf der das grundlegende Geistwirken sich entfaltet.

[102] Daß die „Liebe Christi“ hier in dem angedeuteten Sinne zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang von selbst. Der Genitiv ist hier, wie auch sonst vielfach, als sogen. „Genitivus mysticus“ zu nehmen. Vgl. Deißmann, Paulus, S. 94, der die grammatikalische Unterscheidung eines genitivus objectivus und subjectivus zum Verständnis des paulinischen Genitivgebrauches nicht für ausreichend hält und die dritte Genitivart als gen. mysticus bezeichnet. Nähere Ausführung dieses Gedankens bei O. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches. (Ntl. Forschungen, 1. Reihe, 2. H., Gütersloh, 1924.)

und zur Vollerkenntnis dieser unergründlichen Christusliebe gelangt. (V. 18.)

Mit dem Hineinwachsen in die Unermeßlichkeit der Christusliebe und des Christuslebens ergibt sich aber auch gleichzeitig und in gleichem Maße das Hineinwachsen in die ganze große Gottesfülle (εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα θεοῦ), das Erfülltwerden mit dem einen, ewigen, göttlichen Leben.

In ergreifender und das gläubige Gemüt erschütternder Weise zeigt uns der geistübervolle Apostel, wie der zur Gotteswohnung bestimmte Lebensbau aus dem lebensschwangeren, göttlichen Liebesgrund heraus vom Vater, durch Christus, im Geiste begründet und im Geiste, durch Christus aufgebaut und entfaltet wird, bis er schließlich nach der endgültigen Einkehr Gottes, des Vaters, zum ewigen Mitträger jener einen Liebe- und Lebensfülle wird, aus der heraus er erstanden ist.

7. Einführung in den Bereich der Liebe auf Grund des Glaubens und der Hoffnung.

a) Ausgießung der Gottesliebe durch den Heiligen Geist in die Herzen der Christusgläubigen.

Röm. 5, 1—5: 1 Da wir nun durch den Glauben gerechtfertigt sind, haben wir Frieden mit Gott durch
2 unseren Herrn Jesus Christus. Durch ihn haben wir ja kraft des Glaubens Zutritt zu dem Gnadenstand erlangt, in dem wir leben und rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlich-
3 keit (der Kinder) Gottes. Und nicht nur das, wir rühmen uns sogar der Trübsale, weil wir wissen,
4 daß die Trübsal Geduld bewirkt, die Geduld Be-
5 währung, die Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber kann nicht trügen; denn die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns verliehen wurde.

Noch mehr als in den bisherigen Ausdrucksformen des einen rechtfertigenden Schöpfergedankens müssen wir in dieser

Stellengruppe an der architektonisch-organischen Wesensschau des Apostels festhalten, aus der heraus die paulinische Rechtfertigungslehre entstanden und allein zu begreifen ist. Denn, während in all den bisherigen Ausdrucksvarianten der einen Lebensidee der Gedanke an ein schöpfungsbedingtes Sein und Werden wenigstens nahe gelegt wurde, ist hier, wenn man allzusehr am sinntötenden Buchstaben festhält, die Versuchung einer teils begriffsformalistischen[103], teils einer Deutung im Sinne rein subjektiver Lebensbeziehung des Menschen zu Gott in noch viel größerem Maße gegeben. Wir müssen aber auch da, wo der Apostel von Glaube, Hoffnung und Liebe spricht, an die unermeßliche Wirklichkeit der den Menschen umgebenden Gotteswelt, an das gnadenbedingte Hineinwachsen des gerechtfertigten und immer mehr noch zu rechtfertigenden Menschen in die in Christus verkörperte Liebe (Eph. 3, 18 f.) und die Gott wesenhafte Güte (Tit. 3, 4) denken.

Glaube, Hoffnung, Liebe sind für den Apostel Ausdruck der dreifaltigen Beziehung des einen Subjektes zu dem einen Lebensobjekt und umgekehrt. Es handelt sich um den einen beseligenden Lebensinhalt, der dereinst die volle „Herrlichkeit der Kinder Gottes" ausmachen soll, wie er ewig die „Herrlichkeit Gottes" ausmacht[104], und den Gott Vater, Christus, der Sohn, und der Heilige Geist den berufenen und aufnahmswilligen Adamskindern zum Mitbesitz mitteilen. Dieser göttliche Lebensinhalt steht den zum Mitbesitz und Mitgenuß vorherbestimmten menschlichen Subjekten in den verschiedenen Phasen des Menschseins verschieden gegenüber. Im ursprünglichen, paradiesischen Zustand des Menschen ist dieses göttliche Leben der gnadenweise-mitgeteilte, beglückende Mitbesitz des so hoch erhobenen Geschöpfes. Als Mitbesitzer der göttlichen Lebenssubstanz als „Hausgenosse Gottes" steht der so Begnadete im

[103] Rein formelhaft behandelt den Glaube-, Hoffnung-, Liebegedanken A. Harnack, Über den Ursprung der Formel Glaube, Liebe, Hoffnung in: Preuß. Jahrbücher 164 (1916). Näheres s. unten.

[104] Der griech. Text hat *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*. Für uns geben beide Varianten einen guten Sinn.

Stande der Vollendung und einer über alle seine Strebevermögen unendlich weit hinausgehenden Erfüllung. Er hat an nichts Zukünftiges zu glauben, weil ihm alles gegenwärtig ist, nichts mehr zu hoffen, weil alle seine Hoffnung erfüllt ist, — eine Hoffnung aber, die man erfüllt sieht, ist keine Hoffnung (Röm. 8, 25) — er hat vielmehr nur zu lieben, sich seines In-Gott-Seins und des Seins Gottes in ihm dankerfüllt zu freuen.

Wesentlich anders aber gestaltet sich das Verhältnis von Gott und Mensch nach dem Sündenfall. Durch den katastrophalen Herausfall aus dem gottvollen Sein, aus dem Mitbesitz der wesenhaften Liebe, liegt der Unglücksmensch zunächst total niedergeschmettert am gottlos gewordenen Erdboden, vor den Toren des verlorenen Paradieses. Ein durch Menschenkraft nie zu entfernender Trennungsstrich liegt zwischen der übernatürlich-göttlichen und der naturhaft-menschlichen Lebenssphäre. Es ist — der Idee nach — ein Zustand ohne gottverbindenden Glauben, ohne Hoffnung auf Wiederaufnahme ins verscherzte Seligkeitsdasein, ohne die in der subjektiven und objektiven Gottinnigkeit bestehende Liebe. Doch die unerschöpfliche „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes" gibt mit der im Urevangelium enthaltenen Verheißung dem glaubens- und hoffnungslos dastehenden Menschen wieder Glaubens- und Hoffnungsgrund, Hoffnung auf eine im fernen Zeitpunkt zu verwirklichende Wiederaufnahme in den Stand der verlorenen Liebe. Und diese an die Verheißung geknüpfte Hoffnung gibt dem Menschendasein Halt und Sinn und Wert.

Der ganz allgemeine Hoffnungszustand, in dem der Mensch zu Gott steht, erfährt durch den Glauben Abrahams[105] seine nächste Konkretisierung. Die dem Adam gegebene Verheißung nimmt schon greifbarere Formen an. Sie wird zur Abrahams-Verheißung (ἐπαγγελία τοῦ Ἀβραάμ Gal. 14 ff.), die da beinhaltet, daß durch seinen Nachkommen

[105] Abraham macht sich durch seine gläubige Hingabe an den verheißenden Gott zur ἐλπιζομένων ὑπόστασις (Hebr. 11, 1), zum gläubig aufgeschlossenen Grund des zu erfüllenden Verheißungsinhaltes. Zum diesbezüglichen Begriff der ὑπόστασις vgl. Zorell, Lex., S. 592.

die entschwundene göttliche Eulogia sich in vollem Maße wieder auf die Menschheit ergießen sollte. Auf Grund des Abrahams-Glaubens wird, für das Judenvolk unmittelbar, für die Heiden mittelbar, die allgemeine Menschheitshoffnung auf das Erleben des neuen Lebens gesteigert, bis in Christus Jesus, dem zweiten Adam, die allbelebende Liebe in einer der ursprünglichen, erstparadiesischen gar nicht vergleichbaren Fülle in das Menschheitsganze sich ergoß.

Durch diese Erhebung und Erhöhung in Christus Jesus war die ganze Menschheit, die bisher zum göttlichen Lebensinhalt nur in Glaubens- und Hoffnungsbeziehung stand, in den über alles erhabenen und erhebenden Gnadenstand der Gotteskindschaft und damit in den Mitbesitz der ewigen Liebe aufgenommen. Erst auf Grund dieses universalen Friedens- und Versöhnungszustandes, dieses allgemeinen in Christus, dem zweiten Adam, repräsentierten Gnadenstandes, in den die Menschheit mittels des Abrahamsglaubens Zutritt erlangte, ist für den Einzelmenschen die Möglichkeit gegeben, durch seine subjektive Glaubens- und Hoffnungshingabe der göttlichen Liebesgabe teilhaft zu werden.

Aber nicht auf einmal wird dem Einzelnen der ganze Gnadenreichtum, der ganze göttliche Lebensinhalt mitgeteilt. Die Einführung des menschlichen Subjektes in das gottvolle Herrlichkeitsleben erfolgt vielmehr stufenweise in einen dreifaltigen Mitteilungsprozeß von seiten Gottes, dem ein dreifaltiger Aufnahmsprozeß von seiten des Menschen entspricht. Die fundamentale subjektive Bedingung für die Inbesitznahme des in Aussicht stehenden Gotteslebens ist der Glaube, der wesentlich im Überzeugtsein von der Realität dieses in Aussicht gestellten Lebensgutes und in einer verstandes- und willensmäßig antizipierten Besitzergreifung besteht [106]. Durch diese glaubensmäßige Besitzergreifung des in

[106] Der Glaube ist ebensosehr Hingabe des Intellekts (sacrificium intellectus, rationale obsequium als „argumentum [ein Sichüberzeugenlassen und Überzeugtsein] non apparentium") wie Hingabe des Willens (indem man sich vertrauensvoll in das hineinversetzt, was man erhofft,

Christus sich darbietenden gottvollen Lebensinhaltes, durch das glaubensinnige Hineinversetztsein in Christus haben wir auch subjektiv den Rechtfertigungsgrund gelegt und damit den ersten, grundlegenden Friedenszustand [107] mit Gott und Zutritt zum Gnadenstande [108] des Gotteskindes erlangt.

Aus dieser ersten, fundamentalen Entfaltung des einen, die Rechtfertigung und den Frieden bedingenden Hingabeaktes ergibt sich als zweite Entfaltungsweise — die Hoffnung. Die Hoffnung ist die durch den Glauben bedingte und inhaltlich bestimmte Überzeugung, daß der glaubensmäßig ergriffene und besessene zukünftige Lebensbesitz früher oder später auch zum tatsächlichen und zum gegenwärtigen wird [109]. In unserem Falle ist der Hoffnungsgegenstand „die Herrlichkeit Gottes", die im Erfüllungsstadium die Herrlichkeit der Kinder Gottes sein soll. Dieses hoffnungsmäßige Verankertsein in der zukünftigen Lebenswirklichkeit, die Erwartung einer neuen, höheren Lebensgemeinschaft und die daraus entspringende Vorfreude gibt dem Menschen die Kraft, den in der Trennung vom irdischen Lebenskontinuum [110] gelegenen Schmerz zu überwinden. Diese leidens-

---

sich zur „substantia sperandarum rerum" macht). Zum Glaubensbegriff im allgemeinen vgl. Hagen, Lexicon bibl., Paris 1905, II, dort besonders die Unterscheidung von fides ad Deum, in Deum, fides Jesu Christi. Zorell, Lex. graec., S. 459 f. Scheeben-Weiß, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, S. 308 ff., 500 ff. Über den paulinischen Glaubensbegriff im besonderen, Bartmann, St. Paulus u. St. Jakobus über die Rechtfertigung. Prat, Theol. II, S. 279 ff., Reinhard, Wirken, S. 9 ff.

[107] Wir legen hier mit der Mehrzahl der Übersetzer die indikative Form „pacem habemus", nicht den Exhortativ „pacem habeamus" (wie Zahn, Röm., S. 241, Schäfer, Röm., S. 166) zugrunde.

[108] Da es sich hier um einen „accessus" handelt, ist damit gesagt, daß wir mit dem grundlegenden Glaubensakt noch nicht die letzte Einführung in den Gnadenstand erfahren. Diese geschieht erst in der Ausgießung der Gottesliebe durch den Heiligen Geist.

[109] Über den Hoffnungsbegriff vgl. Zorell, a. a. O., S. 179 f., Scheeben-Weiß, a. a. O., S. 323 ff., 526 ff.

[110] Es sei an den Satz der Philosophie erinnert: „Dolor ex solutione continui, gaudium factio continui."

bereite, durch die Hoffnung bestimmte Hingabe ist noch um so zuversichtlicher, zielsicherer, „da wir wissen, daß die Hoffnung nicht täuscht", daß der Hoffnungsinhalt nicht nur objektiv existent, sondern auch sicher zur Mitteilung an uns vorbestimmt ist.

Diese erhoffte, restlose Mitteilung des göttlichen Herrlichkeitsgutes ist nämlich darin untrüglich verbürgt, daß wir dieses glaubens- und hoffnungsmäßig ergriffene Leben teilweise jetzt schon zum faktischen, gegenwärtigen Besitz zugeteilt bekommen haben. Diese teilweise Zuteilung des göttlichen Lebensinhaltes, d. i. der Liebe Gottes, geschieht nämlich durch den in unser Herz gesandten Heiligen Geist, der die ihm vom Vater und Sohn übertragene Liebefülle, in dem zu seinem Tempel gewordenen Menscheninneren ausgießt (cf. Gal. 4, 6). Dieser objektive Erguß der Gottesliebe aber bewirkt gleichzeitig auch die subjektive Entfaltung des menschlichen Hingabeaktes aus dem Glaubens- und Hoffnungszustand zum Liebesstadium. Damit ist der Mensch auch persönlich in die Daseinsweise der im solidaren Ineinander von Gott und Mensch bestehenden Liebe versetzt. Die durch das vom Heiligen Geiste bewirkte In-Gott-Sein objektiv gegebene Gottinnigkeit, die Liebe Gottes zum Menschen, bedingt und ist in ihrer ferneren Existenz selbst wieder bedingt durch die subjektive Gottinnigkeit, die Liebe des Menschen zu Gott [111].

Demnach entspricht der deszendenten, dreifaltigen, in Gott Vater, Christus, dem Sohne, und dem Heiligen Geiste in je drei verschiedenen Weisen sich bekundenden Realisierung der einen

---

[111] Die Kontroverse, ob es sich hier um die Liebe Gottes zu uns oder um die Liebe des Menschen zu Gott handelt, wird durch die obige Erklärung gegenstandslos. Wohl zu Unrecht wendet sich Bertrams, Wesen, S. 55, A. 1, gegen Bisping's Auffassung, Paulus habe in erster Linie Gottes Liebe zu uns im Sinne, begreife aber auch unsere Liebe zu Gott mit, wenn er seinen ablehnenden Standpunkt damit begründet, daß sich nicht beides in den einen Ausdruck zu gleicher Zeit hineinlegen läßt. Ist doch die Liebe ein Gegenseitigkeitsbegriff. „Minus quam inter duos caritas haberi non potest" (Gregor d. Gr.).

göttlichen Hergabe (Liebe), der aszendente dreifaltige, aus dem Glauben durch die Hoffnung zur Liebe sich entfaltende subjektive Akt der Hingabe, bzw. Annahme. Der dreifaltigen „pro-ductio" des göttlichen Lebensinhaltes aus den Höhen der ewigen lebensvollen Objektivität in die Tiefen der lebensleeren Subjektivität, entspricht die dreifaltige „pro-ductio" des lebensleeren Subjektes aus den Tiefen des Nichts zu den Höhen des Alls.

Mit dem einmaligen, vom Vater durch Christus im Geiste herabgeleiteten und im Glauben und Hoffen herabgesehnten und im subjektiven Liebesakt erfaßten göttlichen Lebens- und Liebesstrom ist aber erst der Grund gelegt für weitere immer wieder sich erneuernde Mitteilungsprozesse. Der durch den Empfang der „Erstlingsgabe des Geistes" (Röm. 8, 23), durch die Gnadenvermittlung des innewohnenden Heiligen Geistes zum Gotteskind gewordene Einzelmensch hat damit erst Wurzel gefaßt im göttlichen Liebesgrund. Aus diesem Liebesgrunde aber muß er im beständigen Wachstum emporwachsen in die Breite und Länge, in die Tiefe und Höhe, in die ganze Fülle der unermeßlichen Christusliebe und Gottesliebe (cf. Eph. 4, 18 f.). Dieses Hineinwachsen in neu zu erobernde Liebeshöhen aber geschieht wieder mittels des Glaubens, d. i. einer immer besseren und tieferen Erkenntnis des sich im Evangelium offenbarenden Christuslebens, und mittels der Hoffnung, des Festhaltens am glaubensmäßig erkannten Erbgute in der zuversichtlichen Erwartung einer immer vollkommeneren und schließlich vollwertigen Besitzergreifung desselben. Aus diesem durch den liebe-informierten Glaubensakt [112] neu erschlossenen Hoffnungs-

[112] Der aus der Liebe erwachsende und wirkende Glaube (Gal. 5, 6) ist zu unterscheiden von dem die Eingießung der Gottesliebe durch den Heiligen Geist, d. i. die Rechtfertigung bedingenden Glauben. Währenddem der erstere eine Folgeerscheinung und Wirkung des Geistesempfanges ist, ist der letztere die Voraussetzung und Bedingung für den Geistesempfang. Zwischen diesen beiden, dem rechtfertigungsbedingenden Glauben und Geistesempfang besteht nicht die Relation der Ursächlichkeit, sondern das der Komplementarität. Diese Unterscheidung im paulinischen Glaubensbegriff, sowie den Gedanken der Komplementarität in der einen aus Geistesempfang und Glaube be-

bereich ergießt sich in noch größerem Maße das göttliche Liebesleben in das aufgeschlossene Innere des glaubenden und hoffenden Gotteskindes. Und so erneuert sich in immer wieder sich wiederholenden Ergüssen der belebende Kreislauf der göttlichen Liebe und assimiliert das aus der Fleischeswelt herausgelöste und in den pneumatischen göttlichen Organismus aufgenommene Glied immer mehr diesem gottvollen Lebensganzen, macht es immer gottförmiger, bis es einmal ganz hineingebildet ist in den Endzustand, in dem Gott alles in allem ist.

Dieser Lebenskreislauf und das solidarische Ineinander sowohl der objektiven wie der subjektiven Verwirklichungsweisen des einen Gebe- und Annahmeprozesses bei der einen Gabe macht es verständlich, warum Paulus nicht immer alle drei bilateralen Aktmodalitäten erwähnt, wenn er von der rechtfertigenden Lebensmitteilung spricht. Denn wo immer er das neue „Leben packt, ist es interessant", so interessant, so groß und unermeßlich, als ob es in diesem Punkte erschöpfend zu erfassen wäre. Er denkt auch dort an das große Ganze, wo er nur das eine oder andere Glied aus demselben herausgreift und auf diesem den Ganzheitsinhalt beruhen läßt.

Denkt er an die Entstehung des Ganzen, so spricht er von „Vater und Sohn" [113], denkt er an die Belebung des Einzelnen, so spricht er vom „Vater und Geist" [114]. Denkt er ferner

---

stehenden, grundlegenden Rechtfertigungsgnade scheint Reinhard, Wirken, S. 9 ff., nicht voll zu werten, weshalb er zu der logisch nicht befriedigenden Lösung gelangt, daß ein und derselbe Glaube ebensosehr Bedingung wie Wirkung des Geistempfanges sei. Demselben Unterscheidungsmangel, bzw. derselben Unterschätzung des Komplementaritätsgedankens, wird es zuzuschreiben sein, wenn Bertrams, Wesen, S. 52, die Frage, warum Paulus den grundlegenden ersten Glaubensakt nicht als Wirkung des Geistes hinstellt, währenddem dieser dem besonders starken charismatischen Glauben auf den Geist zurückführt, mit dem Hinweis auf einen „Zufall" löst.

[113] Christus, der Gottessohn ist vom Vater gesandt zur Erlösung der ganzen Menschheit, zur universalen Realisierung des Rechtfertigungswerkes.

[114] Der Heilige Geist ist vom Vater in die Herzen der Einzel-

an die subjektiven Schöpfungsbedingungen bei der Wiedergeburt des Einzelnen, so spricht er von „Glaube und Liebe", denkt er an das Hineinwachsen der Wiedergeborenen in die „Herrlichkeit der Gotteskinder", so spricht er von „Glaube und Hoffnung" [115]. Will er aber den ganzen Werdegang der gottmenschlichen Lebensgemeinschaft zum Ausdruck bringen und alle in Betracht kommenden Komponenten andeuten, wie es hier der Fall ist, weist er auf der Seite des Gebers auf Gott, Christus und den Heiligen Geist, auf der Seite des Empfängers auf Glaube, Hoffnung und Liebe hin.

Die Gabe aber ist eine — die gottwesenhafte, ewige Liebe [116].

b) Die durch den gottgesandten Geist geförderte Erkenntnis des Hoffnungsinhaltes der in der Liebesgemeinschaft der Heiligen verwurzelten Christusgläubigen.

Eph. 1, 15—18: 15 Seitdem ich von eurem Glauben im Herrn Jesus Christus und von eurer Liebe zu
16 allen Heiligen vernommen habe, höre ich darum auch nicht auf, euretwegen Dank zu sagen, und
17 in meinem Gebete euer zu gedenken. Möge der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater

---

menschen zur subjektien Verwirklichung des objektiv vollbrachten Rechtfertigungswerkes gesandt.

[115] Nicht eine formelhafte Entwicklung, sondern tiefernste, in göttliche Lebenstiefen hineinragende, auf der Gnadenontologie beruhende Gründe sind es, die Paulus zur wechselnden Nennung und Zusammenstellung der verschiedenen Rechtfertigungsfaktoren veranlassen und berechtigen. Gegen Harnack, a. a. O., S. 11, wo er bemerkt, daß die trinitarische Formel Glaube, Liebe, Hoffnung aus einer binitarischen „Glaube und Liebe" und „Glaube und Hoffnung" sich entwickelt habe, wie die trinitarische Formel „Vater, Sohn und Geist" aus der binitarischen „Vater und Sohn" und „Vater und Geist". (Zum letzteren siehe Einleitung.)

[116] Nur so ist es zu erklären, wenn Paulus in gleicher Weise von der „Liebe Gottes" (2 Kor. 13, 13; Röm. 1, 5), der „Liebe Christi" (Eph. 4, 19; Röm. 8, 31) und von der „Liebe des Geistes" (Röm. 15,

der Herrlichkeit, euch zu seiner Erkenntnis den Geist der Weisheit und der Offenbarung verleihen.
18 Möge er die Augen eures Herzens erleuchten, damit ihr einseht, zu welcher Hoffnung ihr berufen seid...

Wenn wir einmal die verschiedenartigen Beziehungen des einen Glaubens-, Hoffnungs- und Liebe-Objektes zum glaubenden, hoffenden und liebenden Subjekt in dem einen heilsökonomischen Lebenskreis erkannt haben, wird die Interpretation von Stellen, in denen wir Glaube, Hoffnung und Liebe in einer anderen Reihenfolge und Lebensbeziehung wiederfinden, keine Schwierigkeit bereiten können. In allen Fällen wird die Doppelstellung des Glaubens und der Hoffnung zur Liebe zu beachten sein, auf Grund welcher die letztere einerseits durch die beiden ersteren bedingt ist, anderseits wieder diese beiden in deren Wachstum bedingt. In der obigen Stelle erscheint der Glaube nicht mehr als erster, vorbedingender Aufnahmsakt der Rechtfertigungsgnade, wie in der behandelten Römerbriefstelle, sondern als das aus dem schon gelegten Liebesgrunde herauswachsende Glaubensleben, das da ist und sich entfaltet „im Herrn Jesus Christus“ [117]. Die Briefadressaten sind ja bereits erfüllt mit der wiedergebärenden Eulogie, im Geiste umgeprägt nach dem Christusbilde (V. 1—14) und somit lebendige Glieder im Liebesorganismus der neuen Schöpfung. Als solche sind sie naturgemäß nicht nur mit dem Haupte, mit Christus, sondern auch untereinander durch das belebende Band der Liebe verbunden.

Für diese unüberschätzbare Hineinverpflanzung in die erhabene und erhebende Welt des Glaubens in Christus Jesus und in die göttliche Sphäre der einen Liebe, die als

---

13) spricht. Er denkt hier offenbar ein und dieselbe unermeßliche Liebe, die von Gott, Christus und dem Geist in solidum besessen wird.

[117] Der Glaube „an“ Christus (Kol. 2, 5) ist zu unterscheiden vom Glauben „in“ Christus. (Kol. 1, 4; 1 Tim. 3, 13, 2 Tim. 3, 15.) cf. Zorell, Lex. graec., S. 458 und Bisping, EphPhilKol., S. 34.

Gottesliebe durch den Heiligen Geist in den Menschenherzen ausgegossen ist und als Nächstenliebe „alle Heiligen" untereinander verbindet, kann der Apostel nicht innig und oft genug danken. Hiebei vergißt er keinen Augenblick, daß die im Glauben und in der Liebe Verwurzelten erst im Anfangsstadium ihres Wachstums sich befinden. Aus dieser Wurzel des Gnadenlebens müssen sie immer mehr noch hineinwachsen in den „Reichtum der Herrlichkeit" des göttlichen Erbes, in den Bereich der überwältigend großen Gottesmacht (V. 19). Darum verbindet er mit dem Dank zugleich auch die Bitte, es möge der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit[118] den Christgläubigen den „Geist der Weisheit und der Offenbarung" verleihen, damit sie im Lichte der vom Heiligen Geiste geoffenbarten Weisheit[119] immer weiter vordringen in der gläubigen Erkenntnis Gottes und des zu erhoffenden göttlichen Herrlichkeitslebens. Aber diese unter dem erleuchtenden Einfluß

---

[118] „Gott wird hier genannt *θεὸς τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ.* mit Rücksicht auf die menschliche Natur Christi, *πατὴρ τῆς δόξης* aber in Beziehung auf die göttliche Natur desselben. Denn als ewiger Logos, als das Urwort ist Christus der Abglanz, die *δόξα* oder das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* (Hebr. 1, 3) des Vaters. Als Gottmensch aber ist er der Vermittler aller Gaben und Gnaden, deren Urquelle der Vater ist; und diesen Gedanken will eben der Apostel durch diese Ausdrücke andeuten." So Bisping, EphPhilKol., S. 35, im Anschluß an die Erklärungen der Väter. Für den sonst im NT. nirgends vorkommenden Ausdruck *πατὴρ τῆς δόξης* scheint aber doch die Erklärung naheliegender, daß Gott so genannt wird, weil das Herrlichkeitsleben von ihm stammt und er es den Menschen im Jenseits im vollen Maße verleihen wird (so Meinertz, Gefangenschaftsbriefe, S. 58).

[119] In diesem Sinne verstehen das *πν. σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* u. a.: Belser, Eph., S. 37 f.; Kruckenberg, Eph., S. 16; Reinhard, Wirken, S. 68. Hingegen sehen im *πν. σοφίας καὶ ἀποκαλ.* die entsprechenden Charismen Knabenbauer, EphPhilKol., S. 58 f., Bisping, S. 35 f., Meinertz, a. a. O. Es ist dagegen aber wohl zu bemerken, daß das Charisma der Offenbarung gegeben wird, um anderen zu offenbaren. Hier handelt es sich aber um Subjekte, denen geoffenbart wird. Vgl. 1 Kor. 2, 10, wo offenbar derselbe Gedanke enthalten ist und das *πνεῦμα* sicher nicht als das Offenbarungscharisma gefaßt werden kann.

des Gottesgeistes erstehende Gotteserkenntnis ist keineswegs etwa nur ein Akt des Intellektes. Der geisterleuchteten Vernunft muß der geistentzündete Wille, der Erleuchtung der „Geistesaugen", die der „Herzensaugen" sich assoziieren [120]. Erst in diesem Doppellichte dringen die Gläubigen immer tiefer ein in die Erkenntnis des göttlichen Hoffnungsinhaltes, der Reichtumsherrlichkeit und des Herrlichkeitsreichtums der in Aussicht stehenden Erbschaft und der überschwenglichen Größe der Gottesmacht, die das glaubende, hoffende und liebende Adamskind nach dem in Christus gegebenen Urbild aus den hoffnungslosen Erdentiefen in die alle Hoffnung erfüllenden Himmelshöhen einführt.

Wenn wir den trinitarischen Gehalt dieser Stelle festhalten, ergibt sich folgendes Bild: Gott Vater ist einerseits sowohl als „Gott unseres Herrn Jesus Christus", wie auch als „Vater der Herrlichkeit" und Geber des Weisheits- und Offenbarungsgeistes, Prinzip des neuen Lebens aus dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe. Er ist anderseits aber auch Ziel und Inhalt der Hoffnung auf das Herrlichkeitsleben. Christus erscheint hier als das das neue Leben in sich befassende Haupt, als das lebendige Ganze, in dem die Berufenen mittels des Glaubens als lebendige Glieder eingeordnet, und mittels der Liebe auch untereinander lebensvoll verbunden sind. Als Auferweckter und zur Rechten des Vaters Versetzter (V. 19 ff.) ist Christus Vorbild und Urgrund unserer Hoffnung. Der Geist endlich ist durch sein erleuchtendes und herzentzündendes Wirken der unmittelbare, vom Vater in die Herzen der Menschen gesandte Wachstumsgrund des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Der eine Lebensinhalt, den die Gottgesegneten und durch das Geistessiegel gottförmig Gewordenen angeldweise schon besitzen (V. 3—14), in seiner ganzen Größe aber erst am Tag der vollen Erlösung in Besitz nehmen sollten, wird in komplementärer Weise sukzessive hergegeben vom Vater, durch

---

[120] Siehe oben, S. 74, Anm. 106.

Christus, im Geiste. Auf der Seite des berufenen Subjektes aber wird derselbe Lebensinhalt hingenommen durch den von Gottes Gnade getragenen, in dreifaltiger Weise sich entfaltenden Hingabeakt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

c) Des Apostels Dank an Gott Vater für das aus der Kraft und Fülle des Heiligen Geistes erstandene Glaubens- und Liebesleben der Neubekehrten und deren standhafte Hoffnung auf den Herrn Jesus Christus.

1 Thess. 1, 2—5: 2 Wir danken Gott allezeit für euch alle, wenn
3 wir in unseren Gebeten euer gedenken. Denn wir
haben vor Gott unserm Vater euren werktätigen Glauben, eure opferwillige Liebe und
eure standhafte Hoffnung auf unseren Herrn
4 Jesus Christus in steter Erinnerung. Wir
wissen, gottgeliebte Brüder, ihr seid auserwählt.
5 Denn unsere Heilsbotschaft erging an euch nicht
bloß in Worten, sondern auch in der Kraft und
im Heiligen Geiste und in reicher Fülle.

Wieder treffen wir die heilbedingende Trias Glaube—Hoffnung—Liebe im Zusammenhang mit dem apostolischen Dank- und Bittgebet. Und wieder finden wir Gott Vater, Christus und den Heiligen Geist in Beziehung gebracht zum glaubenden, hoffenden und liebenden Menschen.

Dankend und immerfort noch bittend erinnert sich der Apostel des tatkräftigen Glaubens, der opferwilligen Liebe und der beharrlichen, geduldigen Hoffnung [121], also der lebendigen Betätigung des neuen Lebens durch die wiedergeborenen Thessalonicher. Es ist dies ein Leben, das seinen Ursprung in Gott hat und zu Gott führt, das unmittelbar herausgewachsen ist aus der Kraft und der reichen Fülle im Heiligen Geiste, und in Christus Jesus nach

[121] Die Ausdrücke *ἔργον τῆς πίστεως, κόπος τῆς ἀγάπης, ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος* werden hier in Übereinstimmung mit den meisten Übersetzern und Erklärern als Hendiadyoin betrachtet.

allen Seiten hin sich entfaltet. Niemand weiß dieses Gottesgeschenk des Lebens aus dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung besser und entsprechender zu werten und zu schätzen als Paulus selbst. Er kennt ja wie kein anderer den „Weg der Auserwählung" (ἐκλογή), den Schöpfungsprozeß, durch den der Mensch aus dem Gottesfeinde zum „gottgeliebten Bruder" in Christus wird. Nicht auf Grund des durch den Christusapostel verkündeten Wortes allein sind die Berufenen zu Gläubigen und damit auch zu Liebenden und zu Hoffenden geworden, sondern auch auf Grund der Lebenskraft und Lebensfülle des Heiligen Geistes und im Heiligen Geiste[122]. Durch dieses kräftige und lebensvolle Geisteswirken sind die Christen lebendige Glieder im christlichen Lebensganzen geworden, die im tatkräftigen Glauben, in opferwilliger Liebe und standhafter Hoffnung „in unserem Herrn Jesus Christus"[123] leben und wandeln vor Gott unserem Vater[124].

Wieder können wir im Hinblick auf den trinitarischen Gehalt feststellen, daß es ein Lebensinhalt ist, der von Gott ausgeht[125], durch Christus vermittelt[126] und im Heiligen Geiste unmittelbar gegeben wird. Und auf dem sub-

---

[122] In dieser Fassung dürfte der Sinn der Ausdrücke *ἐν δυνάμει, ἐν πνεύματι ἁγ., ἐν πληροφορία πολλῇ* allseitig angedeutet sein. Denn der Heilige Geist ist Träger von Lebensmacht und Lebensfülle und dort, wo Geist ist, ist Macht und reiche Fülle.

[123] Der Genitiv *Ἰησοῦ Χριστοῦ* kann hier sinngemäß als gen. obj. oder subj. mit Bezug auf die Hoffnung verstanden werden („hujus spei, uti auctor et largitor, ita objectum est J. Chr." Knabenbauer, ThessTimTitPhlm., S. 28). Man kann ihn aber auch im obigen Sinne als „gen. mysticus" (Deißmann, Paulus, S. 94) verstehen, wobei man ihn auf alle vorhergehenden Glieder beziehen kann.

[124] Wie der Mensch „vor" Gott gerechtfertigt ist, so führt er auch das Rechtfertigungsleben vor Gott und erregt so sein Wohlgefallen. (Vgl. zu Röm. 8, 8—10, o. S. 65 ff.)

[125] Ihm allein gebührt der Dank für die bisherige und gilt die Bitte für die weitere Lebensmitteilung.

[126] In der Verkündigung des Evangeliums Christi durch die Apostel.

jektiven Entfaltungsgrunde des Glaubens, Hoffens und Liebens wächst dieses aus dem Wirken des Heiligen Geistes erstehende Leben in Christus „vor" Gott und zu Gott dem Vater aus keimhaften Anfängen bis zur endgültigen Erfüllung des Christus- und Gottes-Pleroma.

d) Die von Gott verliehene, in der Kraft des Heiligen Geistes gefestigte Christushoffnung der Gläubigen.

Röm. 15, 12—13: 12... auf ihn (den Sprößling Jesses = Christus) werden die Heiden ihre Hoffnung setzen. 13 (Is. 11, 10). Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit lauter Freude und mit Frieden im Glauben, damit ihr überreich seid an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes.

Ausdrücklich werden hier zwar nur Glaube und Hoffnung genannt, die Liebe ist aber nicht unschwer als der Grund erkennbar, aus dem heraus der Glaube und die Hoffnung erwachsen. Aus dem Zusammenhang und aus dem Sinn der nun an den Heidenvölkern erfüllten Prophetie des Isaias, die, zum Unterschiede von der Israelshoffnung auf die künftige Erlösung, von der zukünftigen Hoffnung der bereits dem Christusreiche angehörenden Völkerstämmen spricht, geht hervor, daß es sich hier um eine aus dem Liebesgrunde der gerechtfertigten Kreatur erstehende Christushoffnung handelt. Dasselbe gilt vom Glauben. Auch der Glaube ist hier nicht der die erste Rechtfertigung bedingende, sondern der bereits durch die Liebe bestimmte. Der Apostel bittet ja um „Friede und Freude" in dem bereits in vollem Maße betätigten Glaubensleben (ἐν τῷ πιστεύειν). Um diese Erfüllung mit Freude und Frieden im Glauben aber bittet er, damit aus dieser neubefruchteten Wurzel des christlichen Glaubenslebens neue Hoffnung hervorsprieße, aus und in der Kraft, deren unmittelbarer Träger und Geber der Heilige Geist[127] ist. Gemeint ist also der Wachstumsprozeß aus dem

[127] Es sei hier gegenüber der übertriebenen Identifikation von πνεῦμα und δύναμις ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der Geist

im Frieden und in der Freude (Liebe) immer wieder sich verjüngenden Glauben zu neuer Hoffnung, zu tieferem Eindringen in die Welt der unsichtbaren Wirklichkeiten, der in Aussicht stehenden Lebensgüter.

Der Inbegriff dieser zu erhoffenden Lebensgüter aber ist der „Sprößling Jesses", ist Christus Jesus, der Messias, der mit aller göttlichen Lebensgnade ausgestattete und gesalbte Völkerkönig.

Gott (Vater) ist als „Gott der Hoffnung" der Spender aller Gnaden und Lebenskräfte, in denen und aus denen heraus der Glaube vermehrt und die Hoffnung gestärkt wird. Aber nicht unmittelbar gießt der Gott der Hoffnung diese befruchtenden Lebenskräfte in die Herzensgründe der Menschen ein, sondern durch den Heiligen Geist, den er diesen verleiht (vgl. Röm. 5, 5).

Damit können wir auch diese auf den ersten Blick wenig trinitarisch erscheinende Stelle voll und ganz sinngemäß den vorhergehenden anreihen. Und diese Stellengruppe abschließend können wir sagen, daß Paulus, dort wo er einerseits von Glaube, Hoffnung und Liebe, anderseits von Gott (Vater), Christus (Sohn) und vom Heiligen Geiste spricht, an den Mitteilungsprozeß des einen übernatürlichen, göttlichen, ewigen Lebensobjektes an das menschliche Subjekt denkt. Dieser Mitteilungsprozeß geht auf göttlicher Seite von Gott, durch Christus, im Heiligen Geiste, auf menschlicher Seite aus dem Glauben, durch die Hoffnung zur Liebe sich steigernd aus, und entfaltet sich einerseits im Heiligen Geiste und in Christus zu Gott, dem Vater, anderseits in der Liebe und im liebebestimmten Glauben zu immer neuer und immer inhaltsreicherer Hoffnung. In unaufhörlicher Zirkulation aber strebt dieser Kommunizierungsprozeß seinem Ideal-

---

als Träger der *δύναμις*, als Kraftsubjekt hingestellt ist. Bemerkenswerterweise reiht Bertrams, Wesen, S. 29, auch diese Stelle zu den Belegen für die Identität von Pneuma und Dynamis ein. Näheres im II. Abschn.

zustand entgegen, in dem die eine ewige Liebe, die den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist naturhaft-wesentlich verbindet, das eine alldurchflutende Gottesleben, das diese Drei ursprünglich besitzen, als Mitbesitz und Gnadenerbschaft allen Berufenen mitgeteilt, und so „Gott alles in allen" sein wird.

8. Gottesliebe, Christusgnade und Geistgemeinschaft.

2 Kor. 13, 13: Die Gnade des Herrn Jesus Christus, und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen.

Die trinitarischen Texte mit dem Glaube-Hoffnung-Liebe-Gedanken ergaben in letzter Linie immer das eine Bild, daß in dem einen Mitteilungsprozeß der Einheit der Gabe und der Dreiheit des Gebers die Einheit des Empfängers bzw. Aufnehmers und die Dreiheit des Aufnahmsaktes gegenübersteht. In dieser Stelle wird nun von der Art und Weise des Empfanges der göttlichen Lebensgabe ganz abgesehen. Nur die Gabe und der Geber sind näher gekennzeichnet, wobei im Hinblick auf die Geberdreiheit auch die eine Gabe als dreifaltige, als Gnade, Liebe und Gemeinschaft hingestellt wird. Daß diese drei letztgenannten Begriffe sachlich ein und dasselbe zum Ausdruck bringen, geht, abgesehen von der allgemeinen paulinischen Ausdrucksweise, das eine Objekt in immer neuer Variation zu zeichnen und zu benennen [128], auch schon daraus hervor, daß für Paulus zwischen dem Sein in der Christusgnade und Gottesliebe und dem Sein in der vom Heiligen Geiste begründeten Lebensgemeinschaft kein lebensinhaltlicher Unterschied ist. Die eine Lebenswesenheit erscheint eben einmal als Christusgabe, einmal als Gottesgabe, einmal als Geistesgabe.

Von der „Gnade des Herrn Jesus Christus" spricht der Apostel, weil Christus es ist, „durch den wir mittels des Glaubens Zutritt zu dieser Gnade haben, in welcher wir stehen und uns rühmen ob der Hoffnung auf die Herrlichkeit der

---

[128] Siehe oben, S. 17, A. 4.

Gotteskinder" (Röm. 5, 2). Diese Christusgnade, mit der aus ihr sich ergebenden Herrlichkeitshoffnung aber wird substanziiert durch die „Liebe Gottes", die da im belebenden Strom über die Adamskinder sich ergießt (Röm. 5, 5). Derjenige aber, der diese die Christusgnade gebärende und nährende Gottesliebe den Einzelmenschen „kommuniziert" [129], ist der Heilige Geist, der, in die Menschenherzen gesandt, diese Gottesliebe in denselben zum unmittelbaren Ergusse bringt und so die Menschen in die göttliche Liebes- und Lebensgemeinschaft versetzt [130].

Wenn man diese Stelle aus dem geheimnisdurchfluteten Ganzen der paulinischen Gedankenwelt heraus zu begreifen sucht, drängt sich mit einer unausweichlichen Konsequenz der aus allen bisherigen Stellen durchschimmernde Grundgedanke auf, daß ein Lebensgut, das von drei Urbesitzern in solidum besessen wird, von jedem derselben in einer ihm zu-

---

[129] Das würde der „communicatio" der Vulg. entsprechen. In diesem Sinne erklärt kurz Ambrosiaster (Migne, PL, S. 385): „Trinitatis hic complexio et unitas potestatis, quia totius salutis perfectio est. Dilectio enim Dei misit nobis Salvatorem, Jesum, cujus gratia salvati sumus. Ut possideamus hanc gratiam salutis communicatio facit sancti Spiritus."

[130] In diesem Sinne: Cornely, CorGal., S. 355; Bisping, 2 KorGal., S. 164, Kölling, Pneumatologie, S. 240 f., Meier, Lehre von der Trinität, S. 28, Prat, Theol. II, S. 158 f. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit, S. 230, sieht in der *κοινωνία* die „Gemeinschaft der Heiligen", in die uns der Heilige Geist versetzt. Während alle diese Erklärer die *κοινωνία* als Gemeinschaft, die der Geist wirkt, auffassen, wollen einige mit Rücksicht auf Phil. 2, 1, auch hier nur ein Teilhaben am Geiste, den gemeinsamen Besitz des Geistes als Gabe sehen (siehe Bertrams, Wesen, S. 166). Obschon die Deutung als „Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste" in Parallele mit 1 Kor. 1, 9 (*κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ I. Χρου*) einen guten paulinischen Sinn ergäbe (zumal da *κοινωνία* in erster Linie Gemeinschaft mit einer Person bedeutet; vgl. Zorell, Lex. graec., S. 309 und Greßmann H., *Ἡ κοινωνία τῶν δαιμωνίων* Zntl W., XX, 224 f. und dort die atl. Parallele mit „Genossenschaft mit den Götzen"), und auch die Erklärung im Sinne von „Teilhaben, Teilnahme am Pneumaleben", also als Gen. obj. an sich gut möglich wäre, so ist es doch keinesfalls einzusehen, warum

kommenden Weise dem zum Mitbesitz berufenen Menschen vermittelt wird. Jedenfalls läßt sich ohne Vergewaltigung paulinischer Ideologie ebensowenig die Einheit der drei deutlich unterschiedenen Geber [131], wie die Wesenseinheit der drei rein terminologisch unterschiedenen Gaben leugnen.

9. Auferstehung des Leibes.

Den Abschluß und die Krönung des göttlichen Rechtfertigungswirkens bildet die Auferstehung des Leibes, die endgültige Eingliederung auch des „Soma" in den Organismus des Pneumalebens. Zwar ist der Leib als Organ der wiedergeborenen, neugeschaffenen Seele schon mit diesem Wiedergeburtsmoment in den Dienst des ewigen, göttlichen Lebens im Menschen gestellt, zur Wirkungsbasis des Heiligen Geistes, zum Organ, zum „Werkzeug der Gerechtigkeit" (Röm. 6, 13) geworden. Doch ist dieser sterbliche, vergängliche Leib seiner Natur nach, eben wegen dieses Vergänglichkeitscharakters, unfähig, als Dienstfaktor einer unvergänglichen Lebensordnung zu fungieren. Soll dies der Fall sein, muß er zunächst negativ seines Sterblichkeitscharakters befreit und positiv mit einem wesentlich neuen Unsterblichkeitscharakter ausgestattet werden. Das erste erfolgt auf natürliche Weise durch den zeitlichen Tod, in dem sich die mit der Sünde in die Welt gekommene Herrschaft des Todes auswirkt und erschöpft [132]. Das letztere geschieht auf übernatürliche Weise durch die Auferstehung des

---

der letzte der drei Genitive in einem anderen Sinne zu verstehen wäre, als die beiden ersten. Lietzmann, Handbuch III, S. 224, hält eine sichere Entscheidung in dieser Frage für unmöglich. Eigenartig und wohl auch zu gesucht erklärt Belser, 2 Kor., S. 376, die κοινωνία als die Eintracht zwischen dem geistlichen Vater (Paulus) und seinen Kindern. Diese Eintracht, die die judaistischen Eindringlinge beeinträchtigten, soll der Heilige Geist wiederherstellen.

[131] Die Einheit der Geber ist in der Einheit des Besitztums zum Ausdruck gebracht. Die Drei sind solidarische Geber der einen Gabe.

[132] Siehe oben S. 66.

Leibes, in der der Heilige Geist als Realisator des Schöpferwillens Gottes, des Vaters, sich wirksam erweist.

Das Urbild, das Paradigma jeglicher Leibesauferstehung ist die Auferstehung des Christusleibes selbst. Erst nach Schaffung dieses einzigartigen Vorbildes wurde die Möglichkeit für ein im gottbestimmten Zeitpunkt einsetzendes Nachschaffen der entsprechenden Nachbilder eröffnet.

Wir werden dementsprechend auch zunächst die auf die Auferstehung des Christusleibes und dann erst die zwei auf die ebenbildliche Auferstehung des einzelnen Menschenleibes sich beziehenden trinitarischen Texte untersuchen.

a) Auferstehung Christi, des Sohnes Gottes, im Wirkungsbereiche des Heiligen Geistes.

Röm. 1, 1—4: 1 Paulus, Knecht Jesu Christi, zum Apostel be-
2 rufen, auserwählt für das Evangelium, das Gott
durch seine Propheten in den heiligen Schriften
im voraus verheißen hatte, das Evangelium von
3 seinem Sohne. Dieser ist dem Fleische nach
4 aus dem Geschlechte Davids, seinem Geiste
(der Heiligkeit κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης) nach aber
wurde er durch seine Auferstehung von den Toten
machtvoll als Sohn Gottes erwiesen (eingesetzt): Jesus Christus, unser Herr.

Paulus denkt offenkundig an die Verwirklichung jenes vorbildlichen circulus vitae, den wir in seinen abbildlichen Verwirklichungen schon so oft mehr oder weniger klar gezeichnet gefunden haben und der den welterneuernden Inhalt des durch die gottgesandten Propheten verheißenen Christus-Evangeliums bildet, dem der Apostel dient. Von Gott, dem Vater, dem Urbesitzer und -geber des göttlichen Lebens gesandt, steigt dessen eingeborener, ewiger Sohn mit der vom Vater erhaltenen ganzen Fülle des Gotteslebens (Kol. 2, 9) in die Niederungen der aus dem gottinnigen Sein herausgefallenen Sarx. Dieser vom Vater gesandte Sohn Gottes, Jesus Christus, verbindet sich mit dem „Fleisch" zu einem Wesen, läßt sich seinem menschlichen Wesen nach aus dem „Samen Davids", bzw. „aus dem

Weibe“ [133] (Gal. 4, 5) in der Gleichgestalt des Fleisches (Röm. 8, 3) bilden und wird (γενομένου) [134] als „Davidssproß“ ein „sarkisches Wesen“ [135], ein Mensch mit allen dem „Fleische“ anhaftenden Schwächen und Armseligkeiten [136]. Mit der vollzogenen Fleischwerdung beginnt aber auch schon der Reinigungs- und Heiligungsprozeß der „Sarx“ in Christus, das Hineinwachsen des Leibes in die pneumatische Lebensordnung. Dieses ist zunächst ein Absterben und dann ein Auferstehen, ein Heraussterben aus dem ungöttlichen, ungerechten Lebensganzen und ein auf Grund des Sterbens vorsichgehendes Hineinerstehen (ἀνάστασις) in das neue göttliche, gerechte Lebensganze [137]. Dieser Umschaffungsprozeß des sarkischen Wesens in Christus vollzieht sich gemäß dem „Geiste der Heiligkeit“ [138], im Machtbereiche des göttlichen Heiligkeits-

---

[133] In dieser Fassung erscheint das ἐκ σπέρματος Δ. als terminus a quo der Genesis des Sarxwesens in Christus, wobei das σπέρμα im generellen Sinne als „Nachkommenschaft, Geschlecht“ (Zorell, Lex. graec., S. 526) oder in dem oben angedeuteten verstanden werden kann. In diesem Falle ist das κατά im einschränkenden Sinne aufzufassen.

[134] Schauf, Sarx, S. 61, verweist auf die Notwendigkeit der genauen Auseinanderhaltung von γίνεσται (der allgemeine Ausdruck für „werden“) und γεννᾶσθαι (gezeugt, geboren werden) gegen Gloel, Der Heilige Geist, wo dieser S. 114, Gal. 4, 19, wie ein Partizip von γίνεσται anstatt von γεννᾶσθαι behandelt. Dabei beruft sich ersterer auf Gal. 4, 4, wo es auf den Moment der Zeugung nicht ankommt und Gal. 4, 29, wo es auf diesen Moment ankommt.

[135] In diesem Sinne interpretiert Zahn, Röm. z. d. St. und faßt so das ἐκ σπέρματος Δ. parallel zu κατὰ σάρκα.

[136] In diesem Sinne Schauf, a. a. O., S. 62: „Christus stammt aus Davids-Geschlecht, aber nur soweit er sarkisch war, also ein Leben geführt hat, das von der Sarx im stofflichen und qualitativen Sinn bestimmt war, d. h. ein irdisches Leben, ein Leben in dieser Welt mit seiner ganzen Armseligkeit und Begrenztheit — als irdischer Christus.“

[137] Siehe oben, S. 66 f.

[138] Über das πνεῦμα ἁγιωσύνης bestehen im allgemeinen drei Auffassungen. Die göttliche Natur im Gegensatz zur menschlichen Natur Christi sehen im πνεῦμα ἁγιωσύνης Schäfer, Bisping, Cornely, in ihren Komm. z. d. St. Gegen diesen wendet sich Bertrams, S. 105 f. Bertrams weist S. 101 ff. überzeugend nach, daß

geistes, „kraft des Heiligkeitspneuma“ [139], kurz, er vollzieht sich „im Geiste“ [140]. Auf Grund dieser im Geiste vollzogenen, durch das vorhergehende Sterben bedingten Auferstehung von den Toten wird der menschgewordene Gottessohn, auch seiner menschlichen Natur nach, aus der menschlich-sarkischen Ohnmachts- in die göttlich-pneumatische Machtsphäre [141] erhoben und so zum „Sohn Gottes in Macht“ eingesetzt [142]. Und so kehrt er in seiner neuen Eigenschaft als „menschgewordener“ Gottessohn im Geiste wieder zurück zum Vater, von dem er im Geiste herabgestiegen war.

Paulus das Wort πνεῦμα in der Bedeutung „göttliche Natur“ überhaupt nicht kennt. In anthropologischer Wesensbedeutung, als „konstitutiven Faktor“ als „Kern des Wesens“ Christi erklären das πνεῦμα Holtzmann und B. Weiß in ihren Lehrbüchern, Pfleiderer in: „Urchristentum“. Gegen diese V. Rose, Etudes sur la théologie de St. Paul in: Rb XII (1903), S. 337—361. Als Heiligen Geist im allgemein paulinischen Sinne behandeln das πν. ἁγιωσύνης Lietzmann, Hdb. III, S. 4, Agus, Rom., S. 21 f.; Bertrams, a. a. O.; Schauf, Sarx, S. 67; Prat, Theol. II, S. 512 f.; Sokolowski, Geist und Leben, S. 54 ff.; Gunkel, Wirkungen, S. 104. Bei der letzteren Auffassung ist das κατά nicht in einschränkendem Sinne zu nehmen, also als Gegenstück zu κατὰ σάρκα, sondern in kausalnormativer Bedeutung. Diese Bedeutungsverschiedenheit braucht an und für sich nicht befremden, da bei Paulus vielfach „der Wortparallelismus strenger als der des Gedankens ist“ (Lietzmann, Hdb. III, S. 40). Vgl. Schauf, Sarx, S. 67.

[139] Schauf, Sarx, a. a. O.

[140] Vgl. unten zu 1 Tim. 3, 16. Ferner Hebr. 9, 14, wo es heißt, daß Christus „kraft seines ewigen Geistes“ sich selbst als makelloses Opfer Gott dargebracht hat. Hier kann das Pneuma sicher nicht von der göttlichen Natur verstanden sein, da ja, wie Bertrams (a. a. O., S. 52, A. 1) richtig bemerkt, Christus sich doch nicht durch seine Natur Gott aufgeopfert hat.

[141] Macht (δύναμις) und Ohnmacht (ἀσθένεια) stehen sich wie Pneuma und Sarx gegenüber; cf. Schauf, Sarx, S. 35 ff. Dem Davidssohn in Schwachheit tritt der Gottessohn in Kraft gegenüber. Schauf, a. a. O., S. 66.

[142] ὁρίζειν ist nicht im Sinne des praedestinare zu verstehen, sondern im Sinne von „einsetzen“ (constituere, also: „qui constitutus

Vater, Sohn und Heiliger Geist treten mit der Menschheitssarx als Träger und Geber des einen neuen Lebensinhaltes, jeder in seiner Weise, in Beziehung. Der Vater gibt seinen eingeborenen Sohn her, der Sohn verbindet sich mit der armseligen Fleischlichkeit zu einem Wesen, der Heilige Geist ist es endlich, in dessen Machtsphäre sich diese Wesensverbindung und -erhebung der sarkischen Menschheit mit der Gottheit in Christus vollzieht[143]. Es ist eine göttliche Machtsphäre, aus der heraus drei Mächtige in die Ohnmachtssphäre hereingreifen, um durch ein sich ergänzendes Zusammenwirken die in diesem Ohnmachtsbereich liegende Fleischwelt in den Bereich der göttlichen Macht hineinzuheben. Drei Lebendige sind es, die die tote Menschheit in das eine, einzig wahre Leben einführen: der lebendige Gott Vater, von dem der Einführungsprozeß ausgeht und zu dem der erstandene Tote zurückgeführt wird, der lebendige Gottessohn, der sich mit dem „Toten" vereint, mit ihm eine Sache macht, der lebendige Gottesgeist, der den mit dem zu belebenden Menschheitsganzen geeinten Christus als Erstehenden und Erstandenen einführt zum Vater und damit in die eine Lebensmacht, die diese Drei gemeinsam besitzen.

b) Die „im Geiste" vollzogene Inkarnation und Auferstehung Christi als Daseinsgrund der „Kirche des lebendigen Gottes".

1 Tim. 3, 15—16: 15 Es ist ja die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Grundfeste der Wahrheit.
16 Und anerkannt erhaben ist das Geheimnis der Frömmigkeit: Er (Christus) ist erschienen im Fleische, beglaubigt (gerechtfertigt, ἐδικαιώθη) durch seinen Geist (im Geiste ἐν πνεύματι) kundgetan den Engeln, verkündigt den Völkern, geglaubt in der Welt, erhoben in Herrlichkeit.

---

est Filius Dei", Zorell, Lex. graec., S. 400), „zu etwas bestimmen, definieren, machen" (vgl. Lietzmann, a. a. O., S. 4, Schauf, Sarx, S. 65, Bertrams, S. 51 und S. 107).

[143] Nicht nur der Auferstehungsprozeß allein, sondern der ganze

Die oben gegebene Erklärung der, insbesondere bezüglich der Bedeutung des Pneuma, so wesentlich verschieden gedeuteten Römerbriefstelle dürfte hier ihre authentische Approbation finden, soweit diese nicht schon durch die auffallende Übereinstimmung mit den paulinisch-trinitarischen Grundgedanken gegeben ist. Ähnlich wie oben der Apostel den Inhalt des Evangeliums im Grundzug skizziert, gibt er auch hier kurz den Hauptinhalt der christlichen Lebenswahrheit wieder, deren sichtbare Erscheinung, deren Inkorporierung [144] die Kirche des lebendigen Gottes darstellt. In dem nun folgenden Bruchstück eines, den Gläubigen jedenfalls geläufigen Hymnus [145] erfolgt stichwortartig die Inhaltsbeschreibung des „sacramentum pietatis" [146], der Hauptphasen im grundlegenden Prozeß der Verwirklichung der christlichen Heilswahrheit, der Verkörperung der göttlichen Heilsidee.

In diesem Hymnus interessieren uns vor allem der erste, zweite und letzte Vers: „Er (d. i. der Sohn des lebendigen Gottes, Christus Jesus) [147] ist erschienen im Fleische,

---

Menschwerdungsprozeß entfaltet sich in der Machtsphäre des Pneuma. Vgl. Agus, Rom., S. 23: „Qui constitutus est Filius Dei praeditus virtute et omnipotentia divina, secundum operationem Spiritus Sancti, qui totum conceptionis eius et incarnationis mysterium operatus est."

[144] *στύλος καὶ ἑδραίωμα* columna et firmamentum, Säule und Grundfeste ist Fundament und Aufbau, was zur Inkorporierung jeglicher Idee zur Verwirklichung und Verkörperung aller geistigen Lebensinhalte notwendig ist. Vgl. Knabenbauer, ThessTimTit Phlm., S. 234 f., und dort die verschiedenen Auslegungen.

[145] Cf. Knabenbauer, a. a. O., S. 236; Schauf, Sarx, S. 59.

[146] Was Paulus hier unter *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* versteht, ist einwandfrei kaum festzustellen. Unter den vielen Deutungen (vgl. Knabenbauer, a. a. O., S. 236) scheint, weil vom Zusammenhang nahegelegt, die annehmbarste die zu sein, daß die Wahrheit selbst, deren Basis und Aufbau die Kirche bildet, dieses Mysterium ist (so Ambrosiaster, Belser, Wohlenberg, z. d. St.). Zum Begriff des *μυστήριον* vgl. Zorell, Lex., S. 368.

[147] Es darf als sicher gelten, daß die Lesart „*ὅς*" als hin-

gerechtfertigt im Geiste (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι)... erhoben in Herrlichkeit." Deutlich erkennen wir hier den bekannten Deszensus in der Fleischwerdung, die „Genesis aus dem Davidssamen zum sarkischen Wesen" (Röm. 1, 3) und den „im Geiste" [148] sich vollziehenden, eben dieses sarkische Wesen in Christus umfassenden Heiligungs- und Rechtfertigungsprozeß [149]. Ebenso klar finden wir den auf Grund der Auferstehung Christi erfolgenden Aszensus, die Erhebung in das Herrlichkeitsleben als „Sohn Gottes in Macht" (Röm. 1, 4) [150]. Die übrigen drei Hymnusverse beziehen sich auf die an die Engel- und Menschheitswelt erfolgende Offenbarung des „im Geiste" (dem Fleische nach) gerechtfertigten und erhöhten Christus.

---

weisendes Fürwort für Christus die richtige ist (entgegen der Lesart „θεός" und dem „quod" der Vulg.), vgl. Prat, Theol. II, S. 515, Schauf, Sarx, a. a. O., Knabenbauer, a. a. O., S. 236.

[148] Das Pneuma erklären ähnlich wie bei Röm. 1, 4 auch hier einige Exegeten als göttliche Natur, wie Belser, TimTit., S. 89 („durch den Geist = göttliche Natur erwiesen als Sohn Gottes, gegenüber allem Schein, der durch die Niedrigkeit seiner irdisch-menschlichen Gestalt erweckt wurde"). Auch Knabenbauer, a. a. O., neigt zu dieser Ansicht und Lebreton, a. a. O., S. 316, reiht diese Stelle zu den die göttliche Natur anzeigen sollenden Pneumatexten ein. Siehe dagegen Bertrams, Wesen, S. 102 f. (S. 103: „Unsere Erklärung lautet demnach: Christus ist durch das πνεῦμα gerechtfertigt worden bei der Auferstehung", wobei hingewiesen wird auf Röm. 8, 10, 1 Kor. 6, 14, 2 Kor. 13, 4). In diesem Sinne auch Schauf, Sarx, S. 59 („gerechtfertigt im Pneuma", „kraft des Pneuma") und Prat, II, S. 516. (L'esprit opposé à la chair, n'est pas ici la nature divine mais, soit lé Saint-Esprit agent de la résurrection (Rom. 8, 11) soit l'esprit de sainteté auquel Jésus doit d'etre ressuscité...") Bei dieser letzteren Erklärung ist allerdings die Wortparallele zwischen „im Fleische" und „im Geiste" aufgehoben, was aber nach unserer Anm. 138, S. 91 zu beurteilen ist.

[149] Bei dieser Erklärung ist kein Grund, von der gewöhnlichen, auf einen rechtfertigenden Umformungsprozeß hindeutenden Bedeutung von δικαιοῦν abzugehen. Vgl. Schauf und Bertrams, a. a. O.

[150] Von hier aus rechtfertigt sich auch die Auffassung des ὁρίζειν in Röm 1, 4 im Sinne von „einsetzen".

So ist denn in diesen markanten Stichworten angedeutet, wie die Kirche als Inkorporation der göttlichen Neuschöpfungsidee [151], der christlichen Lebenswahrheit, aus der Urwahrheit herauswächst auf Grund der urbildlichen Realisierung dieses neuen religiösen Wahrheitslebens in Christus [152] und im Heiligen Geiste, wie sie als „himmlisches Jerusalem" aus Christus, dem Haupt des Universums, durch die Engelwelt hereinragt und hereinwächst in die Menschheits- und damit in diese Welt überhaupt [153]. Als „Kirche des lebendigen Gottes" ist sie als eine aus dem Schöpferwillen Gottes erstehende Wahrheitserscheinung gekennzeichnet [154].

Im ehrfurchterregenden Dunkel des „anerkannt erhabenen Mysteriums der Eusebie" schauen wir die grandiose paulinische Vision, gemäß der das eine Wahrheitsleben aus dem Schöpferwillen Gottes keimhaft ersteht, in Christus unter „wahrheitsgemäßer" Mitwirkung des Pneuma [155] vorbildliche Gestalt ge-

---

[151] Die Kirche ist ja die „reale Präsenz der Idee par excellence" (Baader, in Sauter's Herausgabe, Hdfl. XIV, S. 780), sie ist ein zum staatlichen Gebilde gewordener Glaubensinhalt (*πίστις ἐμπολιτευμένη*) eine „Politie der Frömmigkeit" (*εὐσεβείας πολίτευμα*) (Epiphanius, Haereses I, 5).

[152] Christus ist ja der fundamentale Eckstein, auf dem die Kirche aufgebaut ist (Eph. 2, 21).

[153] Vgl. Offb. 21, 2: „Und die heilige Stadt, das neue Jerusalem, sah ich aus dem Himmel von Gott herabkommen, ausgestattet wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Vom Throne her hörte ich eine laute Stimme sagen: Siehe da, das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird bei ihnen wohnen, sie werden sein Volk sein und Gott wird unter ihnen sein (als ihr Gott)."

[154] Die Kirche wird als Kirche Gottes bezeichnet (cf. 1 Kor. 4, 1; 9, 17; Eph. 2, 19), weil sie eine von Gott stammende und von ihm als Eigentum erworbene (Eph. 1, 14) Gemeinschaft ist, wie im Alten Testament Israel, das Volk Gottes. „Lebendig" wird dieser Gott genannt zum Unterschied von den toten Götzen, und weil er der Urquell der Belebung und des Lebens der Kirche ist. Vgl. Knabenbauer, a. a. O., S. 334.

[155] *δικαιοῦν* heißt ja recht machen, recht, richtig, wesensgemäß, ideegemäß, wahrheitsgetreu schaffen, aus einem unrechten, d. i. unwahren, ein rechtes, d. i. wahres Leben zu machen.

winnt (Fleischwerdung des Wortes) und als Kirche, als allumfassender Christusleib (Eph. 1, 23) weiterwächst, bis er „durch die Liebe erbaut" (Eph. 4, 16) ist, und Christus „alles in allem erfüllt" (Eph. 1, 23). Es ist eine Lebenswahrheit, aber drei Wahrheitsvolle, die, jeder in seiner Weise, zur Ausprägung des einen Wahrheitsgedankens zur Begründung und zum Aufbau der Kirche des lebendigen Gottes zusammenwirken. Gott ist es, der die Wahrheit als seinen Urbesitz im Wahrheitsgebilde „seiner" Kirche zum lebensvollen Ausdruck bringt. Christus, der Gottessohn, dessen Leib die Kirche ist, ist der sichtbare Ausdruck des göttlichen Wahrheitsgedankens (cf. Hebr. 1, 3). Der Heilige Geist ist der Faktor, in dessen Wirkungsbereiche im Prozeß der Inkarnation und der „Anastasis" das rechte Verhältnis hergestellt wird (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι) zwischen dem Wahrheitsgedanken in Gott und dem sich realisierenden Wahrheitsausdruck in Christus. Und wenn die göttliche Wahrheit ihre gottwillensmäßige, volle Basis, ihr breitestes Fundament gefunden hat, d. h. wenn neben den drei göttlichen ursprünglichen Wahrheitsträgern, Gott, Christus und Geist, alle in die Kirche des lebendigen Gottes aufgenommenen, gnadenweise berufenen Mitträger geschaffen sind, wird die eine Wahrheit alles in allem sein. Diese Wahrheit aber ist nichts anderes als der alles in allen erfüllende lebendige Gott.

c) Die auf Grund des Christusvorbildes und der Geistinwohnung erfolgende Auferweckung des Menschenleibes durch Gott.

Röm. 8, 11: Wohnt in euch der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, so wird jener, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat (= Gott), auch eure sterblichen Leiber zum Leben erwecken durch seinen Geist, der in euch wohnt.

Die in Christus Jesus vorgebildete Auferstehung des Leibes wiederholt sich in abbildlicher Form auch in allen Gläubigen, die ja Glieder Christi, des Christusganzen geworden sind

und als solche in gliedhafter Weise auch an allen Lebenserscheinungen des Urbildes und Hauptes teilhaben. Gott der Vater ist, wie bei Christus Jesus, dem Vorbild, auch bei den Christgläubigen der erste Urheber, der Initiator des Auferstehungsprozesses. Aber wie bei Jesus vollzieht sich auch im einzelnen Christen dieser Prozeß „im Geiste" und durch den Geist. Die Inwohnung des Heiligen Geistes im Menschen ist teils Motiv für die Auferweckung des Leibes, teils unmittelbare Wirkursache derselben [156].

Es wiederholt sich also der Einführungsprozeß in das eine von Gott, Christus Jesus und dem Pneuma in originaler Weise besessene Leben, das Hineinwachsen auch des Leibes in die ewige Geisteswelt, wie wir es in anderen Zusammenhängen beim „neuen Menschen" im allgemeinen schon wiederholt beobachten konnten. Gott ist dabei erstmaßgebende, mittelbare, der Geist unmittelbare Wirkursache, Christus Jesus die causa meritoria und exemplaris [157].

d) Die von Gott bestimmte und vom Geiste verbürgte Leibesauferstehung als Weg zur Vereinigung mit Christus, dem Herrn.

2 Kor. 5, 5—6: 5 Dazu (daß das Sterbliche in Leben aufgehe) hat
6 uns Gott bestimmt, der uns den Geist als Unterpfand verliehen hat. Darum sind wir immerdar frohgemut im Bewußtsein, daß wir fern vom Herrn sind, solange wir im Leibe weilen.

Wenn wir auch hier unser Augenmerk zunächst auf den zugrundeliegenden Gedanken lenken, sehen wir ohne Schwierigkeit die solidarische Beziehung Gottes, Christi und des Pneuma zur Leibesauferstehung zum Ausdruck gebracht. Gott kommt die Initiative in dem mit der Leibesauferstehung abschließenden Neuschöpfungswerk zu. Er hat den Plan entworfen, gemäß dem

---

[156] Es ist nach dieser Erklärung gleichgültig, ob man die Lesart *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος πνεύματος* oder *διὰ τὸ ἐνοικοῦν πν.* nimmt. Beide geben einen guten paulinischen Sinn. Vgl. Prat, II, S. 173 f.

[157] Vgl. oben S. 27, A. 16 und Simar, Theol. d. h. P., S. 172.

auch das Sterbliche, Vergängliche in unserem Wesen in das eine göttliche Leben aufgehen und eingehen, von diesem „absorbiert“ [158] werden soll. Der von Gott dem sterblichen Menschen gegebene Garant für die Ausführung dieses gottväterlichen Planes ist der Heilige Geist, der unmittelbare Neuschöpfer und Umpräger des Sterblichkeits- in den Unsterblichkeitsleib [159].

Christus, der Herr, dessen Leib diesen umschaffenden Anastasisprozeß in vorbildlicher Weise schon durchgemacht hat, bei dem das Sterbliche schon endgültig im Leben aufgegangen und restlos zum Pneumaleben geworden ist [160], ist das ersehnte und anzustrebende Lebensziel, von dem wir, solange wir in diesem sarkisch-vergänglichen Leibe wandeln, noch fern sind, zu dem wir aber früher oder später mit Voraussetzung der Beharrlichkeit im Glauben [161] kommen werden. Dann erst wird die Liebes- und Lebensgemeinschaft des Gliedes mit dem Haupte, des Christen mit Christus, des Dieners mit dem Herrn restlos verwirklicht sein.

Nach all dem ist es also ein Leben, von dem das Sterbliche im Menschen „absorbiert“, aufgenommen wird. Aber drei Lebendige sind es, die in den Bereich des Todes hereingreifen, um das Tote dem einen Leben einzuverleiben, zu assimilieren. Die Realisierung dieser Assimilation aber geht von Gott Vater aus, wird durch Christus, den Herrn, im Geiste vor-

---

[158] „... ut absorbeatur (καταποθῇ) quod mortale est a vita.“

[159] Vgl. Eph. 1, 13 f. Wie der Heilige Geist Geber des allgemeinen, neuen christlichen Lebenscharakters (Sphragis) und Bürge der Erhaltung desselben ist, erscheint er hier als Geber und Bürge des leiblichen Unsterblichkeitscharakters; deshalb ist die Leibesauferstehung auch „die Krönung des pneumatischen Wirkens im Menschen“ (Reinhard, Wirken, S. 91).

[160] Siehe oben, S. 67 zu Röm. 8, 8—10. Der erhöhte Christus, der Kyrios, ist ganz ins Pneumawesen aufgenommen, zum Pneuma geworden (2 Kor. 3, 17; 1 Kor. 15, 45).

[161] Denn ohne Glauben kein Schauen. Nur wer sich hier in der Fremde bemüht, Christus zu gefallen, wird einmal „daheim beim Herrn“, dem ewigen Richter, gute Aufnahme finden. (Vgl. V. 7—10.)

bildlich vollbracht und in der Fülle der Zeit, diesem Christusvorbild gemäß, im Geiste und durch den Geist in vielen, im Plane Gottes vorgesehenen Abbildern nachgebildet.

Wie leicht zu sehen und einzusehen, ist die Auferweckung des Leibes nur ein Spezialfall des allgemeinen schöpfungssolidarischen Rechtfertigungswirkens Gottes, Christi und des Heiligen Geistes; allerdings der Abschluß und die Krönung dieses dreifaltigen Schöpferwirkens.

III. Entfaltung des Rechtfertigungswerkes durch menschliche Organe Gottes, Christi und des Heiligen Geistes.

Eine Grundtatsache der organischen Lebensschöpfung und -entfaltung ist die, daß der Urorganisator nicht alle seine Funktionen unmittelbar, persönlich ausübt, sondern dieselben anderen Mitorganisatoren delegiert und so durch diese mittelbar wirkt. Gerade dieses mittelbare (neben dem unmittelbaren) Wirken des zentralen Lebensfaktors begründet erst Organisation und organisches Leben. Die Aktuierung dieser mittelbaren Wirkweise geschieht durch die Bevollmächtigung, Delegierung, Sendung. Eine in ihrer Art einzigartige Sendung konnten wir auch schon innerhalb der gottheitlichen Lebenssphäre wiederholt feststellen. Gott Vater, dem der Schöpfungsentschluß und die Konzeption des Neuschöpfungsplanes zukommt, verwirklicht in der Fülle der Zeit diesen seinen Schöpfergedanken nicht nur unmittelbar [162], sondern auch mittelbar durch seinen eingeborenen Sohn, den er in die Welt sendet und durch den er das Schöpfungswerk als Ganzes ins Dasein setzt. Vater und Sohn delegieren sodann gemeinsam den Heiligen Geist, der in die Herzen der Menschen gesandt wird zur gliedhaften Verwirklichung des in toto schon gegebenen Lebensinhaltes. Die Einzigartigkeit dieser Sendung des Sohnes einerseits und des Heiligen Geistes anderseits besteht darin, daß die beiden göttlichen „Gesandten" die

[162] Unmittelbar wirkt Gott als derjenige, „von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat" (Eph. 4, 15) und als derjenige, „der alles in allen wirkt" (1 Kor. 12, 6).

von Gott Vater delegierte Schöpfermacht, den zu realisierenden und zu organisierenden Lebensinhalt in demselben Maße als ursprünglichen, wie als abgeleiteten besitzen und mitteilen. Christus besitzt das göttliche Leben nicht nur kraft seiner Erlösersendung, sondern ebensosehr auch als naturhaft-wesentliches, da er ja nicht nur Gottgesandter, sondern auch eingeborener Gottessohn (s. o., S. 3) ist. Ebenso besitzt und gibt der Heilige Geist das göttliche Heiligkeitsleben nicht nur als Gesandter des Vaters und des Sohnes, sondern auch als naturhaft-wesentlichen Eigenbesitz. Er ist ja nicht nur „Geist Gottes" und „Geist Christi, des Sohnes" (Röm. 8, 9; Gal. 4, 6), sondern auch der „Heilige Geist" schlechthin. Diese einzigartige Relation der beiden Gesandten Gottes, des Vaters, zu der ihnen übertragenen Lebensmacht ergibt sich aber nicht nur aus der paulinischen Terminologie, sondern noch unmittelbarer und klarer aus dem im Obigen oft angedeuteten Umstand, daß diese Drei nicht nur im Verhältnis des Sendenden zum Gesandten, sondern auch im Verhältnis dreier Mitbesitzer der einen Lebenssubstanz zueinander stehen.

Wesentlich anders gestaltet sich das Sendungsverhältnis da, wo es sich um geschöpflich-menschliche Gesandte, um die „Apostel" handelt. Diese sind in keiner Weise naturhaft-ursprüngliche Partizipanten der göttlichen Lebensmacht, sondern durchwegs gnadenweise zu Mitträgern und Mitgebern berufene Organe und Werkzeuge Gottes [163]. Und wie gemäß der aus dem Bisherigen erworbenen Erkenntnisse der gottleere Mensch durch komplementäres Zusammenwirken dreier, eine Ursächlichkeit konstituierenden Faktoren zum gnadenweisen Mitträger des göttlichen Lebens, zum Gerechtfertigten wird, so wird er durch ein analoges Zusammenwirken zum gnadenweisen Mitgeber desselben Lebens, zum Gottgesandten, zum Apostel. Dieser

[163] Gerade Paulus weist unermüdlich hin auf die gnadenweise, keineswegs naturhaft begründete Berufung zum „Apostel" Jesu Christi. Und gerade die Paulusbriefe lassen den Wesensunterschied zwischen der Sendung Christi und des Heiligen Geistes einerseits und der menschlichen Organe anderseits deutlich genug hervortreten.

LIBRARY
SCHOOL
RELIGION

Apostel ist aber nicht nur im Momente der Delegation, der Ausstattung mit apostolischer Machtvollkommenheit, sondern in seinem ganzen apostolischen Wirken von den drei Kondeleganten, von Gott, Christus und dem Heiligen Geist abhängig, die ihm, der „causa secunda", als „causa prima" daseinsnotwendig übergeordnet sind und bleiben.

Dementsprechend ergeben sich zwei Stellengruppen, deren eine die Ausstattung mit apostolischer Vollmacht, die andere die Ausübung derselben zum Gegenstand hat.

Anschließend daran wird noch eine Stelle angereiht und behandelt werden, wo die Mitwirkung aller Christgläubigen an der Propagierung des neuen Lebens im Sinne einer allgemeinen, ohne eigenen Delegationsakt, schon mit der Tatsache des Christseins gegebenen Organschaft zum Ausdruck kommt.

1. Ausstattung mit apostolischer Vollmacht.

a) Die dem Apostel durch Gottes Gnade und des Heiligen Geistes Wirken zuteil gewordene Offenbarung des Christusgeheimnisses.

Eph. 3, 2—6: 2 Ihr habt doch gewiß von dem Walten der göttlichen Gnade (Gnade Gottes) gehört, die mir
3 euretwegen zuteil wurde. Durch eine Offen-
4 barung ward mir nämlich das Geheimnis kundgetan, wie ich es vorhin in Kürze beschrieben habe. Wenn ihr es lest, könnt ihr daraus meine
5 Einsicht in das Geheimnis Christi entnehmen. In anderen Zeitaltern wurde es den Menschenkindern nicht so kundgetan, wie es jetzt durch den Geist seinen heiligen Aposteln und Pro-
6 pheten enthüllt worden ist: Daß nämlich die Heiden in Christus Jesus Miterben, Mitglieder und Mitteilhaber der Verheißung sind.

In den beiden vorhergehenden Kapiteln dieses Briefes hat der Apostel in überschwenglichen Worten die Größe und Herrlichkeit der göttlichen Gnadenökonomie, der wundervollen Offenbarung und Realisierung des göttlichen Heilsratschlusses be-

sprochen. Nun erfolgt die Legitimierung, der Vorweis der Lehrbefähigung und des Lehrauftrages.

Durch das „Walten der Gnade Gottes“[164] ist ihm der Inhalt des göttlichen Willensgeheimnisses, den er kurz darlegte, zum Zwecke der Mitteilung an andere („euretwegen“) geoffenbart worden. Durch göttliche Offenbarung also hat er Einsicht in dieses Gottesgeheimnis, dessen Inhalt und Verkörperung Christus Jesus, der „unergründliche Reichtum Christi“ (V. 8) und das darum seinem Wesen nach auch ein „Christusgeheimnis“ ist. Der unmittelbare Offenbarer dieses Gottes- und Christusmysteriums ist aber der Heilige Geist. Denn durch das erleuchtende Wirken dieses Geistes[165] sind die heiligen Apostel und Propheten, die zu Lehrern der Völker erwählten menschlichen Organe, mit der zu anderen Zeiten den Menschen verborgen gewesenen Lebenswahrheit und Lebensweisheit des Christentums informiert und instruiert worden.

So leitet Paulus, und der Apostel überhaupt, den Grund seines autoritativen Lehrens aus der Einsicht in die geheimnistiefe, göttliche Gedankenwelt ab, die ihm durch das Zusammenwirken der drei wesenhaften Träger dieser göttlichen Ideenwelt zuteil wurde. Auf drei Informatoren kann sich der Apostel berufen, die ihm, jeder auf seine Weise, den Inhalt des bisher verborgenen Lebensgeheimnisses zum Wissens- und Lehrinhalt machen. Auf Gott (Vater), den Konzeptor des neuen Schöpfergedankens, durch dessen Gnade er in dieses Schöpfergeheimnis eingeführt wird, auf Christus, den Sohn, der den leibhaftigen Ausdruck, die Wesensausprägung und Verkörperung des

---

[164] Unter *οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* = *δωρεὰ τῆς χάριτος* (Kol. 1, 23; 2 Kor. 3, 6) ist das Apostelamt gemeint. Diese collatio apostolatus geschieht durch eine schöpferische Gottestat (*κατὰ ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* V. 7).

[165] Im Ausdruck *ἐν πνεύματι* ist beides enthalten: die Sphäre, in der das Offenbarungswirken sich entfaltet und der Faktor, durch den die Offenbarung geschieht. Durch den Zusammenhang wird allerdings die instrumentale Bedeutung des *ἐν* nahegelegt. Vgl. Eph. 1, 17.

Schöpfergedankens darstellt (vgl. Eph. 2, 10; Kol. 1, 13 ff.; 2, 9), und endlich auf den Heiligen Geist, als denjenigen, der den gottväterlichen in Christus verwirklichten Gedankeninhalt zum menschlich-subjektiven Bewußtsein bringt.

b) Die Informierung des Apostels mit Gottesweisheit und Christussinn durch das Offenbarungswirken des Heiligen Geistes.

1 Kor. 2, 10—16: 10 Uns aber hat es (das Verborgene) Gott durch seinen Geist geoffenbart; denn der Geist ergründet alles, auch die Tiefen der Gottheit. 11 Wer kennt das Innere des Menschen außer dem Geist, der im Menschen ist? Ebenso kennt auch niemand das Innere Gottes als nur der 12 Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir erkennen, was uns von 13 Gott geschenkt worden ist. Und davon reden wir auch, aber nicht in Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern wie der Geist sie lehrt, und erklären damit Geistiges denen, die 14 geistig sind. Der bloß natürliche Mensch erfaßt nicht, was vom Geiste Gottes kommt, es gilt ihm als Torheit, und er kann es nicht verstehen, 15 weil es geistig verstanden sein will. Der Geistesmensch dagegen ergründet alles, während er 16 selbst von niemand ergründet wird. „Denn wer erkennt den Sinn des Herrn, daß er ihn belehren könnte?“ Wir aber besitzen den Geist (Sinn = *νοῦς*) Christi.

Das Informationsobjekt ist auch hier wieder „Gottes geheimnisvolle verborgene Weisheit“ (V. 7). „Christus, der Gekreuzigte“ ist der Inhalt dieser Gottesweisheit, die der Apostel mit „Geist und Macht“, unter steter Mitwirkung der „Kraft Gottes“ zu glauben vorstellt (V. 2—5) [166]. Die ursprüng-

[166] V. 2—5 würde selbst wieder einen schönen trinitarischen Sinn geben, wenn man das *πνεῦμα* in V. 4 (*ἐν ἀποδείξει πνεύματος*) als gen. subjectivus und somit als Heiligen Geist fassen könnte, was aber durch das beigefügte *καὶ δυναμεως* ausgeschlossen wird.

lichen Informatoren sind Gott, der Heilige Geist und Christus, die ursprünglich Informierten sind die Apostel, die da die gottgeoffenbarte „Weisheit unter den Vollkommenen verkündigen" (V. 6). Diese besitzen die Weisheit Gottes als das ihnen von Gott durch den Geist geoffenbarte und gnadenweise mitgeteilte Gedankengut. Anderseits aber besitzen sie denselben Gedankeninhalt Gottes, „des Herrn" (*νοῦς κυρίου*), als „Sinn Christi" (*νοῦς Χριστοῦ*), als den in Christus und durch Christus gegebenen Wissensinhalt [167]. Da der Weisheitsinhalt Gottes und der Sinn- und Denkinhalt „des Herrn" [168] offenbar identisch sind, decken sich auch der Erkenntnis- und Offenbarungsinhalt des die Tiefen der Gottheit ergründenden Geistes (V. 10) und der Erkenntnisinhalt des Christussinnes, in dem und aus dem der „Sinn (Gottes) des Herrn" erkannt und ergründet wird. (V. 16.)

Es handelt sich also um einen Wissensbesitz, der von drei Weisen in seinem ganzen Inhalt und Umfang in solidum besessen wird, und eine Sinnfülle, von der drei Sinnvolle in gleich großem Maße erfüllt sind. Und ähnlich, wie in der letztbehandelten Stelle das eine Gnadengeheimnis, das sowohl als Gottes- wie auch als Christusmysterium hingestellt ist, durch das Offenbarungswirken des Heiligen Geistes den zu Informierenden zum subjektiven Bewußtsein gebracht wird, ist es auch hier derselbe alldurchforschende und alloffenbarende, von Gott gesandte „Geist aus Gott", der das Wissensgeheimnis Gottes, des Herrn, und damit auch die Sinnfülle Christi den Aposteln, den

---

[167] Den *νοῦς* gibt Bachmann, 1 Kor., S. 141, als „Denkinhalt" wieder. Bertrams, Wesen, S. 98 ff., spricht von „geistigen Vermögen", also Denkvermögen im allgemeinen. Zum Wesen des *οῦς* gl. Sokolowski, Geist u. L., S. 46 ff., Simar, Theol., S. 33 ff., Prat, II, S. 53 ff. Über die verschiedenen Verwendungsweisen des *νοῦς* in der Heiligen Schrift vgl. Zorell, Lex., S. 378 (in unserem Falle ist *νοῦς*: cogitata, consilia, scita alcs.).

[168] Der *κύριος* ist hier, wie der Zusammenhang und der Sinn der Isaias-Prophetie klar ergibt, nicht Christus, sondern Gott, der Herr.

Verkündern der Gottesweisheit, als individuelle Wissensgabe und Lehraufgabe mitteilt.

Auf Grund dieser unmittelbaren Informierung reden also die Apostel davon, „was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gedrungen ist“ (V. 9), „aber nicht in Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern wie der Geist sie lehrt, und erklären damit Geistiges denen, die geistig sind.“ (V. 13.) Mit diesem letzten Zusatz ist gesagt, daß auch die auf menschliche Organe übertragene Lehrtätigkeit nur im gleichzeitigen Vor- und Mitwirken des göttlichen Weisheitslehrers, des „Geistes aus Gott“, sich wirksam entfalten kann. „Der bloß natürliche Mensch“, d. i. der, der nicht in der Einflußsphäre des Pneuma steht, erfaßt nicht, was vom Geiste Gottes kommt, eben „weil es geistig verstanden sein will“. (V. 14.) Das Offenbarungswirken des Geistes erstreckt sich demnach nicht etwa nur auf die Verkünder und Lehrer der Gottesweisheit, auf die Apostel, sondern auf alle Pneumatiker, auf alle mit Christussinn zu Erfüllenden, auf alle, die den „Sinn des Herrn“, die verborgene Gottesweisheit erkennen und sich von ihr belehren lassen wollen und sollen [169].

So dringt der Geistmensch, vom allergründenden Gottesgeiste und dessen Organen angeleitet und geführt, in die Tiefen des Christussinnes und Gottessinnes und damit in die Wissenstiefen der einen, allen und allem Sinn und Wert gebenden, ewigen Weisheit. Als der mit dem Geist, mit Christus und Gott solidarische Träger des göttlichen Ursinnes, der allordnenden und allrichtenden Weisheit, hat er die Fähigkeit erworben, alles richtig zu beurteilen, allem seinen rechten Platz zu geben [170],

---

[169] Damit löst sich die Kontroverse, ob es sich in dieser Stelle nur um die Apostel oder um alle Gläubigen handelt. Im ἡμῖν des V. 10 sind zweifellos nur die Verkünder der Gottesweisheit, die Apostel gemeint, während in V. 14—16 der Mensch im allgemeinen, also sowohl alle Ungläubigen wie alle Gläubigen, in das Verhältnis zum Offenbarungswirken des Gottesgeistes gestellt sind.

[170] πάντα ἀνακρίνει. Es ist an und für sich also kein Grund vorhanden, von der wörtlichen Bedeutung des ἀνακρίνειν abzugehen,

während er selber von niemand gerichtet werden kann, weil er eben schon richtig gerichtet ist, die richtunggebende Lebenswahrheit, den göttlichen Lebenssinn in sich hat. Wer mit Gott, Christus und dem Heiligen Geist eines Sinnes und somit im gottheitlichen Lebenszentrum verankert ist, der ist selbst zum Richtpunkt für alle peripherischen Lebenserscheinungen geworden. Ihm aber kann, so lange er im göttlichen Sinnzentrum befaßt und vom göttlichen Weisheitsgehalt erfüllt bleibt, nichts und niemand als richtung- und maßgebend gegenübertreten.

Ein göttlicher Sinn- und Weisheitsgehalt und drei mit diesem ursprünglich Erfüllte, die durch gemeinsames, komplementäres Mitteilen „alles in allen" mit diesem einen Lebenssinn erfüllen — das ist der geheimnistiefe Inhalt dieser Stelle, die so tief wie vielleicht keine andere hineinblicken läßt in das Dunkel des Weisheitsgeheimnisses, aus dem Paulus in einer unserer Glaubensschwäche nur annähernd erreichbaren Erkenntnisklarheit geschöpft hat.

c) Die durch Gott erfolgende Berufung und Gnadenausstattung des „Liturgen Christi" und dessen Wirken in der Wunderkraft und Heiligungsmacht des Heiligen Geistes.

Röm. 15, 15—19: 15 Ich habe euch ... geschrieben ..., gestützt auf die Gnade, die mir von Gott verliehen ist. 16 Ich soll ja der amtliche Diener (λειτουργός) Christi Jesu für die Heiden sein und den heiligen Dienst am Evangelium Gottes versehen, damit die Heiden eine gottgefällige Opfergabe werden, geheiligt durch den Heili- 17 gen Geist. So darf ich mich in bezug auf die Sache Gottes nur Christi Jesu 18 rühmen. Denn ich möchte mich nicht erkühnen, von etwas zu reden, was nicht Christus durch mich gewirkt hat, um die Heiden zum 19 Gehorsam zu bringen in Wort und Tat, durch die Macht der Zeichen und Wunder und durch die Kraft des Heiligen Geistes.

---

wie es in der obigen Übersetzung von Rösch geschieht. Im Sinne von „beurteilen" interpretiert u. a. Lietzmann, Hdb. III, S. 91.

Die Wesensfunktion des Priestertums ist das Opfern, die Realisierung der Hingabe der Menschheit an Gott, die Herstellung und Erhaltung der Verbindung (religio) zwischen Gott und Mensch. Das Priestertum des Neuen Bundes ist im menschgewordenen Gottessohn Christus Jesus verkörpert, „der durch seinen ewigen Geist sich selbst Gott als makelloses Opfer dargebracht" (Hebr. 9, 14) und damit prinzipiell und objektiv die ganze Menschheit zur gottgefälligen, durch den Heiligen Geist geheiligten Opfergabe gemacht hat. Die im Laufe der Zeit nach dem Opfertode Christi sich verwirklichende subjektive Hingabe und Hinopferung des Einzelmenschen und der Menschengemeinschaft kann wirksam nur in der Wesenseinheit mit dem opfernden Christus bewerkstelligt werden. Die Herstellung dieser Wesenseinheit ist die Aufgabe des neutestamentlichen Priesters, des Liturgen Christi. Er ist jenes Organ, mittels dessen Christus die Menschen und die Menschheit beständig sich an- und eingliedert und so zu einem Opferganzen macht. In dieser priesterlichen Organfunktion ist der dazu berufene und bevollmächtigte Mensch ein amtlicher Diener (λειτουργός) Christi. Die Berufung und Bevollmächtigung aber ist ein Ausfluß der Gnade Gottes (des Vaters). Aber auch die Organfunktion des Eingliederns und Einverleibens in das eine Christusopfer und in den einen Opfer-Christus durch den begnadeten Christusdiener geschieht nicht autark, sondern nur auf Grund und in Abhängigkeit des Heiligungswirkens des Heiligen Geistes.

Demnach ist der Apostel in dieser seiner Eigenschaft Organ Gottes (des Vaters), durch dessen Gnadenruf und Machtausstattung er das geworden ist, was er ist. Er ist Organ Christi, Diener des Herrn Jesus Christus, in dessen Namen, Interesse und Vollmacht er fungiert. Er ist schließlich Organ des Heiligen Geistes, in dessen Heiligungsmacht er den heiligen Dienst, d. i. den Priesterdienst (ἱερουργοῦν) ausübt am Evangelium Gottes, damit die Heiden eine gottgefällige, mit Christus geeinte Opfergabe bilden.

Es ist nur zu begreiflich, wenn Paulus in diesem seinem

Organbewußtsein offenherzig und rückhaltslos erklärt, daß er sich in bezug auf die Sache Gottes, in bezug auf die ihm übertragene Arbeit der Vergemeinschaftung des göttlichen Lebensgutes, nur in Christus Jesus rühmen dürfe. Denn nichts hat er geleistet und kann er leisten bei der Einverleibung der Heiden in den mystischen Christusleib, bei der Einführung derselben in die Gehorsams- und Dienstgemeinschaft des einen Herrn, was er auf eigene Kraft und nicht auf die in ihm wirkende Lebensmacht Christi zurückführen könnte. Christus aber wirkt in ihm in Wort und Tat, durch die Macht der Zeichen und Wunder, kurz: in der Kraft des Heiligen Geistes.

Drei göttliche Machtbesitzer sind es also, die zur Schaffung des einen menschlichen Organs und durch dasselbe zur Eingliederung der gottabgekehrten Menschheit in das eine göttliche Leben zusammenwirken. Und so lange dauert dieser Organisations- und Vergemeinschaftungsprozeß an, bis die in Christus Jesus, dem Gottessohn, sich vollziehende Hingabe (προσφορά) der Menschheit an Gott ihre vom Heiligen Geiste hergestellte Harmonie mit der von Gott Vater ausgehenden göttlichen Lebensgnade (Hergabe) erreicht haben wird [171]. Ist diese Harmonie von Gottheit und Menschheit durch das sich ergänzende Heiligungswirken Gottes, Christi und des Heiligen Geistes und das im Namen dieser Drei sich vollziehende Mitwirken menschlicher Organe hergestellt, dann wird Gott alles in allen sein.

2. Ausübung und Erhaltung der apostolischen Vollmacht.

a) Der mit dem Geiste des lebendigen Gottes geschriebene Christusbrief, ausgefertigt durch den aus der Macht Gottes, Christi und des Heiligen Geistes wirkenden Apostel.

2 Kor. 3, 3—6: 3 Offenbar seid ihr ein Brief Christi, von uns ausgefertigt, nicht mit Tinte geschrieben, son-

---

[171] Heiligung, sanctificatio, ἁγιασμός, bedeutet im weitesten Sinne immer die Herstellung der Harmonie und Einheit von mensch-

dern mit dem Geiste des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf
4 Herzenstafeln von Fleisch. Ein solches Vertrauen auf Gott haben wir durch Christus;
5 aus uns selbst, aus eigener Kraft, sind wir nicht fähig, auch nur einen Gedanken zu fassen; unsere Fähigkeit dazu stammt vielmehr von
6 Gott. Er hat uns zu Dienern des neuen Bundes befähigt, eines Bundes nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Geist. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.

Paulus hat zu Ende des zweiten Kapitels dieses Briefes die kühn und selbstbewußt scheinende Behauptung aufgestellt: „Wir bieten allerdings nicht, wie so viele, das Wort Gottes in fälschlicher Weise feil. Wir reden vielmehr in Lauterkeit, im Auftrag Gottes, vor Gott in Christus“ (V. 17). Damit dies nicht etwa als Selbstlob und Selbstempfehlung aufgefaßt würde, beruft er sich einerseits auf das herrliche, nur aus göttlichem Wirken erklärbare Produkt seiner Apostoltätigkeit, anderseits auf die Tatsache seiner Berufung und Befähigung zum Diener des neuen Bundes. Beides, seine Organfunktion, wie auch das Resultat dieser letzteren, leiten ihre Provenienz ab von Gott, Christus und dem Geiste. Die „Ausprägung seiner Apostelwirksamkeit“ (*σφραγὶς μοῦ τῆς ἀποστολῆς*, 1 Kor. 9, 2) sind die umgeschaffenen, mit neuer Lebensform ausgestatteten Herzen der Gläubigen selbst. Diese sind der jegliche Art von Empfehlungsbriefen unvergleichlich überbietende Ausdruck jener neuen göttlichen Lebensidee, jener Heilsbotschaft, in deren Dienst der Apostel steht. Sie sind nichts Geringeres als ein Christusbrief, die Verkörperung des in Christus vorgebildeten, urbildlich ausgeprägten göttlichen Gedankens, die „Kopien“ des in Christo dargestellten Originals [172].

---

lichem mit göttlichem Wesen. Das Produkt des Heiligungswirkens ist Heiligkeit, sanctitas, *ἁγιωσύνη*. Die Heiligkeit in Gott aber bedeutet im letzten Grunde die wesenskonstituierende Harmonie und Einheit Gottes in seinem eigenen Wesen, die Identität des Seienden mit dem Sein.

[172] Die hier gegebene Deutung dieses Bildes vom Christusbrief

Die Herstellung dieses Briefes, bei dessen Zustandekommen der Apostel nur die Feder führt[173], bloßen Schreiberdienst leistet, erfolgt aber nicht mit Hilfe eines toten Elementes, wie die Tinte es ist, sondern im und aus dem Geiste des lebendigen Gottes heraus. Das in Christus verkörperte Lebensgesetz wird nicht wie das mosaische auf steinerne Tafeln eingraviert, sondern in die fleischernen Herzenstafeln, und zwar nicht durch Menschenhand, sondern durch den „digitus paternae dexterae“[174], durch den von Gott in die Herzen der Menschen gesandten Geist, der in diesen Herzen die göttliche Lebens- und Liebesidee zum Ausdruck und zur Auswirkung bringt[175].

Drei göttliche Faktoren bilden sonach den Grund des Entstehens des Wesensausdruckes der göttlichen Lebensidee. Der lebendige Gott[176], der durch Vermittlung seines Geistes dem Einzelmenschen das neue Wesensgepräge verleiht, den abbildlichen Christusausdruck und -abdruck zustande bringt.

---

ergibt sich wohl zwanglos aus der allgemeinen paulinischen Rechtfertigungsideologie. Lietzmann, Hdb. III, S. 177, erklärt: „Diesen Empfehlungsbrief hat Christus diktiert, ich habe nur die Feder geführt.“

[173] Vgl. Lietzmann, a. a. O.

[174] Über diese sinnvolle Bezeichnung des Heiligen Geistes im Hymnus „Veni Creator Spiritus“, vgl. A. Meschler, Die Gabe des heiligen Pfingstfestes, 7. und 8. Aufl. Freiburg i. Br. 1914, S. 488.

[175] Vgl. Röm. 5, 5; 8, 2, wo die Tätigkeit des Heiligen Geistes im Menschen einerseits als ein Ausgießen der gottväterlichen Liebe, anderseits als ein Geben eines neuen Lebensgesetzes erscheint.

Lietzmann, a. a. O., S. 178, wird wohl kaum recht haben, wenn er hier von einer Störung des Bildes durch die Reminiszenz an Ex. 32, 16; 34, 1, spricht und meint, es solle nicht von steinernen Tafeln, sondern sinngemäß von Papyrus, den man doch für die Briefe benützt, die Rede sein. Es dürfte aber richtiger sein, hierin ein neues Bild zu sehen, bei dem die Tinte als Schreibmittel ausscheidet und die Menschenhand bzw. ein anderes Eingravierungsmittel als Vergleichsbegriff zum Geiste vorausgesetzt ist.

[176] Der Prinzipcharakter Gottes als Lebensquell und Sender des Geistes ist auch hier analog wie 1 Kor. 6, 11 (oben, S. 40, A. 43) zu beurteilen.

Christus der Gottessohn, der sich als originalen und vorbildlichen Wesensausdruck desselben göttlichen Gedankens, als Exemplarursache des christlichen Seins und Werdens präsentiert. Der Geist, der das „Element" ist, in dem und aus dem die Charakterzüge des neuen Menschen erstehen, in dem und durch den die gliedhafte Ausprägung (Sphragis) des urbildlichen Christuslebens erfolgt [177].

Der Apostel ist bei all dem bloßes Werkzeug, dessen sich die drei Hauptfaktoren der christlichen Lebensgenesis, jeder in seiner Weise, bedienen.

Diesen letzteren Umstand der aus dreifaltiger Machtsphäre abgeleiteten Organtätigkeit betont Paulus in den folgenden Versen mit Nachdruck. Nicht aus sich heraus dürfte und könnte er so kühn und zuversichtlich sprechen, noch viel weniger die Korinther seinen Empfehlungsbrief, die Ausprägung seines Apostolates (1 Kor. 9, 2) nennen. Das kann er nur im Aufblick zu Gott, der ihn in Christus, dem Herrn, zu dieser Apostelaufgabe berufen und befähigt, zum Diener des neuen Bundes, eines nicht auf Grund des toten Buchstaben, sondern in der Lebensmacht des lebendigmachenden Geistes gestifteten und bestehenden Bundes gemacht hat.

Der Apostel steht also bei der Ausübung seiner apostolischen Vollmacht im Dienste Gottes, im Dienste Christi des Herrn und im Dienste des belebenden Geistes. Als Organ dieser drei Lebenbesitzer und Lebengeber steht er in letzter Linie im Dienste der Verwirklichung des einen göttlichen Herrlichkeitslebens, von dem im weiteren die Rede ist (Kap. 3, 7—4, 6) [178].

---

[177] Vgl. hiezu die Auslegung von Eph. 1, 13, S. 47 ff. Wie daselbst der Geist als der Faktor erscheint, mit dem und durch den Gott der Vater den Gläubigen die Charakterzüge, die Sphragis Christi seines Sohnes aufdrückt, so erscheint er in der obigen Stelle als Mittel und Mittler der Schriftzüge des in den Menschenherzen erstehenden Christusbriefes. Auch dieses Bild vom Christusbrief kann ähnlich wie der Sphragisvergleich nur mit Zuhilfenahme der platonischen Ideenlehre entsprechend verstanden werden. S. o., S. 47, A. 57.

[178] In Christus, dem Kyrios, ist der seiner menschlichen Wesensseite nach sich vollziehende Hineinbildungsprozeß in das göttliche

Als Organ Gottes, Christi und des Heiligen Geistes, dieser drei originalen Träger der einen Lebensmacht und des einen Herrlichkeitslebens und mit Berufung auf den wundervollen, durch seine Mittlerschaft entstandenen, lebensgetreuen Ausdruck des göttlichen Lebensgedankens in der Korinthergemeinde und in den Herzen der Einzelnen, darf der Apostel wohl mit ruhigem Gewissen und ohne Selbstempfehlung behaupten, daß er das Wort Gottes nicht, wie so viele, in fälschlicher, sondern in vollauf legaler Weise darbiete.

b) Bewahrung der von Gott verliehenen Apostolatsgnade des Christusdieners in der Kraft des Heiligen Geistes.

2 Tim. 1, 6—8; 13—14: 6 Deswegen ermahne ich dich, die Gnadengabe Gottes, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände, lebendig zu er-
7 halten. Denn Gott hat uns nicht den Geist der Zaghaftigkeit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der
8 Besonnenheit. So schäme dich nicht des Zeugnisses für unseren Herrn, noch schäme dich meiner, seines Gefangenen, sondern nimm teil an meinem Leiden für das Evangelium in der Kraft Gottes...
13 Nimm dir das, was du von mir empfangen hast, zum Vorbild für heilsame Lehren im Glauben und in der Liebe in
14 Christus Jesus. Bewahre das anvertraute köstliche Gut kraft des Heiligen Geistes, der in uns wohnt.

Das väterlich-liebevolle Schreiben des gefangenen, seinen Lebensabend ahnenden Lehrers ist ein Testament, worin

---

Herrlichkeitsleben, in die pneumatische Lebensordnung, die Genesis in das Pneumaleben, bzw. das belebende Pneuma (*γένεσις εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*) schon ein für allemal vollendet. In ihm ist die belebende gottmenschliche Lebensidee zu einer durch den Geist gewirkten, vorbildlichen Wirklichkeit geworden. Der Kyrios ist als zweiter Adam nach vollendeter Genesis in die gottmenschliche *οὐσία* in ähnlicher

der Meister seinen Jünger, der geistliche Vater seinen geliebten Sohn zur mutigen Ausübung und Erhaltung seines apostolisch-priesterlichen Berufes ermahnt und vor Irrlehrern und Irrlehren warnt. Bei beiden Grundmotiven beruft er sich gleich eingangs auf die drei untrennbar zusammengehörigen Autoritäten, aus deren gemeinsamen Lebensmacht Paulus und Timotheus, wie alle anderen Amtsbrüder, das geworden sind, was sie sind, und in deren Lebenskraft allein sie im göttlichhohen Berufe zu verharren und erfolgreich zu wirken vermögen.

Zunächst erinnert Paulus seinen (aus der ihm verliehenen, delegierten göttlichen Zeugungsmacht) durch das Symbol der Handauflegung geborenen Sohn, er möge die ihm durch das äußerliche, sinnbildliche Zeichen mitgeteilte Gnade und Lebenskraft lebendig erhalten, den Heiligen Geist, der die große Gottesgabe ist, ja nicht auslöschen (cf. 1 Thess. 5, 19) [179]. Denn nur wenn der Heilige Geist in ihm wohnt und wirkt, wird er seinen apostolischen Beruf mutig und leidensbereit ausüben können, da dieser gottgesandte Geist nicht ein Geist ist, der zaghaft machen würde, sondern ein Geist, der die zum apostolischen Wirken nötige Kraft, Liebe und Besonnenheit verleiht [180]. Mit

---

Weise zum belebenden Geist, wie der erste Adam nach beendeter Genesis in die menschliche *οὐσία* zur lebendigen Seele geworden. Zu diesem Vorbilde und Urbilde des vom Geiste belebten und den Geist besitzenden Kyrios werden wir geschaffen und umgewandelt in immer größerem Glanze strahlend, der vom Herrn des Geistes, bzw. vom Geiste des Herrn, oder besser noch von beiden, vom Herrn und vom Geiste, ausgeht. In dieser, schon wiederholt angedeuteten Weise (s. o., S. 66 f. u. 99) erklären wir den viel umstrittenen und viel mißdeuteten V. 17 des 3. Kap. mit seiner Gleichsetzung von Kyrios und Pneuma. Ohne Zugrundelegung der Parallele von 1 Kor. 15, 45 *(ἐγένετο εἰς πν. ζῳοποιοῦν)* und des platonischen Gedankens der *γένεσις εἰς οὐσιαν* ist hier ein vollwertiges Verständnis wohl nicht möglich. Vgl. hiezu Prat, II, S. 522 ff.

[179] Vgl. Knabenbauer, ThessTimTitPhlm., S. 296.

[180] Vgl. Knabenbauer, a. a. O., S. 297: „... Spiritus sanctus aufert ignaviam, dat robur et fortitudinem et confert dilectionem, illam caritatem, reginam virtutum, quam delineat apostolus (1 Kor.

Voraussetzung der lebendigen Gegenwart des göttlichen Geistes kann der Meister voll Zuversicht seinen Schüler zum unerschrockenen, mutigen Zeugnisablegen für Christus, den Herrn, und zum Mitleiden für das Evangelium in der Kraft Gottes auffordern. Er weiß ja, wer im Geiste verankert bleibt wird dem Herrn treu dienen und vom Segen Gottes begleitet und von der Gotteskraft unterstützt sein.

Und nach der Parenthese V. 9—12, in der er das gottvolle Werden seines apostolischen Lebens und Leidens kurz streift, kann er auch seine Mahnung zur Bewahrung des apostolischen Lehrgutes (depositum) hinzusetzen. Und dies tut er abermals mit dem Hinweis auf die Kraft des innewohnenden Heiligen Geistes. Das heilbringende Lehren aus dem (in der Kraft Gottes und in der Kraft des Heiligen Geistes leidensbereit bewahrten) Lehrinhalt heraus aber erfolgt „im Glauben und in der Liebe in Christus Jesus", wie auch die Lehrbefähigung des Schülers durch den Meister in innigster Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit Christus erfolgt ist [181].

Es klingt demnach auch in dieser testamentarischen Willenskundgebung die tiefgegründete paulinische Lebensüberzeugung durch, daß alles apostolische Wirken in seinem Entstehen und in seinem Bestehen, in seiner Ausübung wie in seiner Erhaltung nur aus dem „concursus" Gottes, Christi, des Herrn, und des Heiligen Geistes resultiert und nur aus diesem resultieren kann.

---

13) et docet moderationem, qua quis se et alios debito modo coerceat et regat. Hi igitur sunt fructus et effectus illius doni Dei sive Spiritus sancti". Siehe oben zu Röm. 8, 14, S. 57 und A. 79 die Deutung von „Geist der Knechtschaft" und „Geist der Kindschaft".

[181] In dieser Weise kommen die zwei hauptsächlichsten Deutungsmöglichkeiten der Ausdrücke *ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zu ihrem vollen Recht. Beachtenswert und einen guten Sinn gebend wäre auch noch die Annahme, daß der Glaube und die Liebe, die da sind in Christus Jesus, den Inhalt jener Lehren bilden, die Timotheus von Paulus gehört hat. Die verschiedenen anderen Deutungsversuche sind angedeutet bei Knabenbauer, a. a. O., S. 303 f.

3. Mitwirkung aller Christgläubigen an der Propaganda des göttlichen Rechtfertigungswerkes.

1 Thess. 1, 6—8: 6 Ihr wurdet unsere, ja des Herrn Nachfolger, indem ihr trotz vieler Bedrängnis das Wort mit der Freude im Heiligen Geiste ange-
7 nommen habt. So seid ihr ein Vorbild für alle Gläubigen in Mazedonien und Achaia geworden.
8 Denn von euch aus hat sich das Wort des Herrn weiter verbreitet, und nicht bloß in Mazedonien und Achaia, sondern überall ist euer Glaube an Gott kundgeworden.

Paulus kennt neben dem ausgesprochenen, in einem eigenen Delegationsakt vermittelten Organcharakter des Apostels Christi auch noch die Organschaft aller wahren, lebendigen Christgläubigen.

Freudig bewegt dankt der Apostel in seinen Gebeten für die den Adressaten durch seine und seiner Mitarbeiter Vermittlung zuteil gewordene Auserwählungsgnade. Wie in einer Vision schaut er das aus der Fülle und Macht des Heiligen Geistes erstehende gerechte Sein der Thessalonicher, ihren in werktätigem Glauben, opferwilliger Liebe und standhafter Hoffnung sich bekundenden Lebenswandel in Christus Jesus, dem Herrn und dem Haupte, und vor Gott, auf den ja alles Leben in Christus, wesenhaft bezogen ist. (V. 2—5; s. o., S. 83 ff.)

Aber der lebenskundige Blick des Organisators geht noch weiter und tiefer. Er übersieht den ganzen Wachstumsprozeß des Gotteswortes. Dieses durch Menschenmund verkündete Gotteswort haben die Erwählten trotz vieler Bedrängnis in der Freude des Heiligen Geistes, in der von diesem Geiste gewirkten freudigen Hingabe und Leidensbereitschaft an- und aufgenommen [182]. Damit sind sie die Nachahmer der Apostel und

---

[182] Vgl. Knabenbauer, ThessTimTitPhlm., S. 32: „... en, qualis virtus, qualis potentia Spiritus, ut illi tale verbum crucis mediis in aerumnis gaudentes assumerent! Fructus quippe Spiritus est gaudium (Gal. 5, 22)."

des in seinen Gesandten repräsentierten Herrn geworden. Mit dieser im Freudenwirken des Heiligen Geistes sich vollziehenden Genesis zum Christus-, bzw. Apostelbilde sind sie aber auch selbst wieder zu Lebensvorbildern für andere bildungsfähige und bildungswillige, d. h. glaubensbereite Mitmenschen geworden. Aber nicht nur durch stumme Vorbildlichkeit haben sie zum Wachstum des Gotteswortes, zur Propagierung des neuen Lebens mitgewirkt. Von ihnen aus wurde im bewußten und gewollten Mitteilungsprozeß das Wort des Herrn weiterverbreitet in Mazedonien und Achaia und darüber hinaus. Mit dem Worte des Herrn aber propagieren sie auch ihren „Glauben an Gott“ [183], ihr christliches Glaubensleben. Der Inhalt des Wortes des Herrn deckt sich ja mit dem Inhalt des christlichen Gottesglaubens.

In dieser Weise sind alle wahrhaft Gerechtfertigten, aus dem Glauben Lebenden eingefügt in den großen Organismus des christlichen Lebensganzen, in dem sie nicht nur als aufnehmende Glieder, sondern auch als weitergebende Organe des rechtfertigenden Gottes funktionieren. Sie sind Organe Gottes, des Vaters, durch die Propagierung der im Glauben erfaßten christlichen Gottesidee und des dem gottväterlichen Lebensgedanken entspringenden und entsprechenden Glaubenslebens. Sie sind Organe Christi, des Herrn, einerseits durch das Wirken ihrer Vorbildlichkeit als Christus-Nachahmer, anderseits als Verbreiter seines belebenden und welterneuernden Wortes. Sie sind endlich Organe des Heiligen Geistes, der ihnen Freude am Worte des Herrn und am christlichen Gottesglauben und so den Impuls zur Weiterverbreitung desselben gibt.

So erscheint der „neue Mensch“, sei es durch einen be-

---

[183] Es handelt sich hier nicht um den ersten rechtfertigungsbedingenden Glaubensakt, sondern um das aus der Wurzel der Liebe („Freude im Heiligen Geiste“) wachsende Glaubensleben, um die auf Grund der aversio a peccato wirksam sich vollziehende conversio ad Deum (*ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν*) vgl. Zorell, Lex graec., S. 458 und oben S. 77, A. 112 und S. 80, A. 117.

sonderen Berufungs- und Bevollmächtigungsakt, sei es schon kraft seines allgemeinen Christ- und Gotteskindseins als Mitwirker eingereiht und eingegliedert in den durch Gott den Vater, Christus, den Sohn, und den Heiligen Geist organisierten Vergemeinschaftungsprozeß, in dem das eine göttliche Lebensgut, dessen Urbesitzer dieselben drei Urorganisatoren sind, ungezählten gnadenweise Erwählten zum gnadenweisen Mitbesitz vermittelt wird.

B. Das gerechtfertigte Geschöpf in seinen Lebensbeziehungen zu Gott (Vater), Christus (Sohn) und dem Heiligen Geist.

Neben der Gruppe der trinitarischen Stellen, die in irgendeiner Form den einen Gedanken des Seins und Werdens der neuen Schöpfung, des Rechtfertigungswerkes, zum Ausdrucke bringen, kommt als zweite, von der ersteren inhaltlich verschiedene Stellengruppe jene in Betracht, welche die Beziehung des gerechtfertigten Geschöpfes zu Gott, Christus und dem Heiligen Geiste zum Gegenstand hat.

Wenn man diese beiden Gruppen rein äußerlich miteinander vergleicht, fällt zunächst der Unterschied in der relativen Häufigkeit des Gebrauches der trinitarischen Wendungen in den beiden Gedankenkreisen auf. Während Paulus, wenn er vom Herauswachsen der Neuschöpfung aus dem göttlichen Liebesgrunde redet, immer wieder auf die drei göttlichen Heilsfaktoren, auf Gott, Christus und den Heiligen Geist hinzuweisen pflegt, tut er dies nur ausnahmsweise und gelegentlich, wenn er auf das im praktischen Leben zu verwirklichende Lebensverhältnis des schon Gerechtfertigten zu Gott zu sprechen kommt. Der Grund für diese auffallende Tatsache ist nicht schwer zu bestimmen. Er ist einfach darin zu suchen, daß nach paulinischer Lebenserkenntnis das Werden der Rechtfertigung schlechthin undenkbar und in seiner Vollständigkeit unbeschreiblich ist ohne gleichzeitiges Zusammendenken der Konzeption des Neuschöpfungsplanes durch Gott den Vater, der objektiv-ganzheitlichen Verwirklichung desselben durch Christus den Sohn und der subjektiv-gliedhaften Aktuierung der neuen Lebenspotenz durch den Heiligen Geist. Die christliche Lebenspraxis hingegen ist mit dem Hinweis auf Christus, den Herrn, zur Genüge inhaltlich bestimmt und entsprechend motiviert, mit der

Aufzeigung des Verhältnisses des Gläubigen zu Christus, dem Haupt der neuen Welt, erschöpfend charakterisiert.

Die im folgenden zur Behandlung kommenden Stellen beziehen sich teils auf das religiöse, teils auf das sittliche, teils auf das kirchlich-soziale Leben des „neuen Menschen". Auf allen diesen Gebieten genügt für den Seelsorger Paulus die Berufung auf Christus. Das religiöse Leben gestaltet sich christozentrisch, da ja die Religion des neuen Bundes wesentlich Christuskult ist, wobei in Christus, dem eingeborenen Gottessohn, Gott der Vater und in Christus, dem das Pneumaleben in seiner ganzen Wesensfülle innewohnt, auch der Heilige Geist in einer bisher unerreichten, einzigartigen Vollkommenheit zum Inhalt des religiösen Lebens werden. Auch das sittliche Leben findet im Vorbild und in der Lehre Christi des Herrn eine unerschöpfliche und unüberbietbare Nähr- und Motivkraft. Ebenso ist die Ordnung und der Inhalt des christlichen bzw. kirchlichen Gemeinschaftslebens durch Christus, der als das „alles überragende Haupt der Kirche, die sein Leib ist" (Eph. 1, 22 f.), das Zentrum des christlichen Zusammenlebens bildet, vollauf gegeben.

So erklärt es sich denn, warum der Seelsorger Paulus in seiner Anleitung zum praktischen Christentum unermüdlich auf den Kyrios-Christus weist und nur gelegentlich, wenn er seiner Motivierung den denkbar größten Nachdruck und eine besondere Feierlichkeit verleihen will, auf alle drei Faktoren des neuen Lebens, auf Gott, Christus und den Heiligen Geist zu sprechen kommt. Aber gerade dieser letztgenannte Umstand gibt den verhältnismäßig wenigen trinitarischen Stellen dieser zweiten Abart eine besondere Wichtigkeit für die Beurteilung der paulinischen Theologie im allgemeinen und der Christozentrizität derselben im besonderen. Es ist damit nämlich nichts weniger gesagt, als daß der Apostel auch dort, wo er scheinbar ausgesprochen „christozentrisch" spricht, in letzter Konsequenz doch an alle Drei denkt, an Vater, Sohn und den Heiligen Geist. Und so wird, wie im Gedankenkreis der ersten Stellengruppe, auch in

dieser zweiten die trinitarische Idee als die aus den Tiefen eines unergründlichen Mysteriums herausklingende Dominante der paulinischen Gottes- und Lebensweisheit zu werten sein.

I. Religiöses Leben.

Die in der ersten Gruppe behandelten Stellen mit dem Glaube-, Hoffnung- und Liebegedanken könnten, wenn man sie mehr von ihrer subjektiven Seite her begreift, sinngemäß auch hier eingereiht werden. Das religöse Leben ist ja wesentlich ein Leben aus dem Glauben, ein Festhalten an der Hoffnung und Gemeinschaft mit Gott in der Liebe. Es muß darum von hier aus mit allem Nachdruck auf die in diesem Zusammenhang gegebenen Erklärungen (s. o. S. 71 ff.) hingewiesen werden, da ja von dorther auf die dominierende Stellung der Trinität auch in der subjektiven religiösen Beziehung des Gläubigen zu Gott ein klares Licht geworfen wird. Wir fanden dort in verschiedener Wendung, mehr oder weniger klar, immer wieder die Tatsache ausgesprochen, daß der dreifaltigen Aktuierung der göttlichen Hergabe (des Religionsinhaltes) von Gott durch Christus im Geiste, die dreifaltige Aktuierung der menschlichen Hingabe (des Religionsaktes) aus dem Glauben durch die Hoffnung zur Liebe, bzw. im Geiste und in Christus zum Vater hin entspricht. Dem Liebesdeszensus der Gottheit: von Vater, durch Christus im Geiste korrespondiert der Liebesaszensus der Menschheit: im Geiste und in Christus zum Vater und damit zur endgültigen Gottverbundenheit. Diesen religiösen Liebesaszensus werden wir konsequenterweise auch dort bis zu diesem Endstadium fortgeführt denken müssen, wo ihn Paulus nur bis zum gottmenschlichen Lebenszentrum in Christus aufsteigen läßt. Nur im Rahmen dieser fundamentalen paulinischen Wesensschau des christlich-religiösen Lebenskreises wird man, wie die trinitarischen, so auch die christo-zentrischen Äußerungen des hl. Paulus über das religiöse Leben ganz zu erfassen und entsprechend zu deuten imstande sein.

1. Christliches Gebetsleben.

a) Gottes heiliger Geist inspiriert den Menschen zum Kyrios-Jesus-Ruf.

1 Kor. 12, 3: Niemand der im Geiste Gottes redet, sagt: „Verflucht sei Jesus." Und niemand kann sagen: „Jesus ist der Herr", außer im Heiligen Geiste.

Das zuletzt Gesagte muß gerade bei dieser Stelle in besonderem Maße Anwendung finden. Denn, wenn man sie mit dem Maße des Buchstabens bemißt und interpretiert, gehört sie eigentlich gar nicht in die Reihe der trinitarischen Stellen, da rein begrifflich nur zwei Faktoren des religiösen Lebens angedeutet sind: der Geist Gottes, bzw. der Heilige Geist und Jesus, der Herr. Halten wir aber an den oben neuerdings in Erinnerung gebrachten Grundgedanken vom Kreislauf des gottmenschlichen Lebens fest, so wird sich der trinitarische Sinn sofort erschließen, wenn wir auf die verschiedenen Bezeichnungen desselben Geistes achten. Als Heiligkeitsbesitzer und -geber ist er „Heiliger Geist", als der von Gott in die Herzen der Gläubigen gesandte Geist (Röm. 5, 5; Gal. 4, 6) ist er „Geist Gottes". Und dieser von Gott in das Menschenherz gesandte Heilige Geist ist es, der im Menschen jene religiöse Disposition schafft, aus der heraus der Mensch, wie als Gotteskind den Abba-Ruf (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6), so als Diener Christi den Kyrios-Jesus-Ruf erschallen läßt. Dieses Verankertsein des Gläubigen im göttlichen Solidarismus von Gott, Jesus, dem Herrn, und dem Heiligen Geist bringt der Apostel negativ und positiv zum Ausdruck. Eine Verneinung der Herrschaft Jesu kann nicht aus einem Herzen kommen, in das Gott seinen Geist gesandt hat, in dem die Liebe Gottes durch diesen Heiligen Geist ausgegossen ist. Ebensowenig kann eine Bejahung der Herrschaft Jesu aus einem Herzen entspringen, in dem der von Gott gegebene Heilige Geist nicht Wohnung genommen hätte und wirksam wäre. Wo also Jesus aus dem Herzen hinausgeworfen (ἀνατίθεμι), durch die Verfluchung die Gemeinschaft mit dem Kyrios

gebrochen ist [1], da ist gleichzeitig auch der Geist hinausgeworfen, die Gemeinschaft mit dem Geiste Gottes zerrissen. Und wo der Geist Gottes nicht ist, ist auch Gott Vater nicht, da ja mit dem Fernsein des Gesandten auch der Sendende fern ist, mit dem Bruche der Gemeinschaftsbeziehung mit dem ersteren auch der Bruch der Gemeinschaftsbeziehung mit dem letzteren erfolgt. Die gläubige Anerkennung des Herrn Jesus ist aber notwendig verbunden mit dem Innewohnen des Heiligen Geistes und dem mittelbaren Dabeisein des den Geist sendenden Gottes, des Vaters [2]. Wo einer ist, sind die beiden anderen auch gegenwärtig, wo einer nicht gläubige Anerkennung findet, sind auch die beiden anderen nicht da. Es ist eben ein Leben, das drei Lebendige zu einer unzertrennlichen Lebenseinheit verbindet.

Wenngleich hier jener religiöse Lebenskreis nicht in seinem ganzen Umfang angedeutet erscheint, da er auf der einen Seite nur Gott als Prinzip des Geistes aufweist und auf der anderen Seite vom Geiste Gottes, bzw. Heiligen Geiste nur bis zum Kyrios-Jesus aufsteigt, so ist er doch in seiner vollen Geschlossenheit in seinem gedanklichen Hintergrunde unschwer erkennbar.

b) Dankgebet zu Gott aus der Fülle des Heiligen Geistes im Namen des Herrn Jesus Christus.

Eph. 5, 18—20: 18 ... werdet voll des (Heiligen) Geistes.
19 Stimmt miteinander Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder an. Singt und spielt dem
20 Herrn in eurem Herzen. Dankt Gott dem

[1] Mit dem „anathema (horma) Jesu" wurde in der Synagoge über Christus und die Christen der Bannfluch gesprochen, mit diesem jegliche Lebensgemeinschaft gebrochen. Auch die heidnischen Priester sprachen den Fluch über Jesus, den auch die Christen vor den Richtern auszusprechen gedrängt wurden, um so den Bruch der Lebensbeziehung mit Christus zum Ausdruck zu bringen. Vgl. Cornelius a Lapide—Padovani, RomCor., S. 501.

[2] Das solidarische Ineinander der Gegenwartsweisen von Gott, Christus und dem Heiligen Geist vgl. oben, S. 65 ff.

Vater immerfort im Namen unseres Herrn Jesus Christus.

Ähnlich wie die gläubige Anerkennung der Herrschaft Jesu nur aus einem in der Einflußsphäre des Heiligen Geistes befaßten Herzen kommen kann, kommt auch das glaubensinnige Lob- und Dankgebet nur aus einem geist-vollen, d. i. mit dem Heiligen Geist erfüllten und von diesem eingenommenen Menscheninnern[3]. Dieses Lob- und Dankgebet aber steigt zunächst aus dem geisterfüllten Herzen auf zum Herrn, zum „Kyrios-Jesus". Im Namen dieses Herrn Jesus Christus, d. h. in innigster Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Christus[4] sollen die Gläubigen ihre Dankgebete zu Gott dem Vater richten, von dem alles kommt, durch den alles seinen Bestand hat und in dem alles sein letztes Ziel findet.

So erhebt sich der betende Gläubige als Pneumatiker zu Christus dem Herrn, als Christ zu Gott dem Vater, aus der Einflußsphäre des Geistes zu Gottes Sohn, aus der Einflußsphäre

---

[3] Das *πληροῦσθε ἐν πνεύματι* ist wohl nicht ganz genau in demselben Sinne zu nehmen wie das *μεθύσκεσθε οἴνῳ*, wie einigermaßen auch schon durch den Sprachgebrauch angedeutet ist. Bertrams, Wesen, S. 149, zieht diese Stelle speziell mit Rücksicht auf diese Parallelität als einen besonders starken Beweis für die Sachlichkeit des paulinischen Pneumabegriffes heran. Daß aber Paulus auch an dieser Stelle im Pneuma nicht etwa nur ein sachliches Element, sondern auch ein im Menschen wirksames, inspirierendes Prinzip sieht, muß auch Bertrams bekennen, wenn er a. a. O., S. 64, A. 1, das Adjektiv *πνευματικός* nicht in der uns geläufigen Bedeutung von „geistlich", sondern als „vom Geiste gewirkt" aufgefaßt wissen will, entgegen der Annahme Belser's, der das „geistlich" als Antithese gegen „weltlich" interpretiert. (Siehe oben, S. 44, A. 51.) Im Lichte des allgemeinen Wirkens des Heiligen Geistes betrachten das Pneuma auch unter diesem Bilde die meisten Erklärer, vgl. u. a. Belser, Eph., S. 165, Ewald, EphKolPhlm., S. 234, Meinertz, Gefangenschaftsbriefe, S. 83, Knabenbauer, EphPhilKol., S. 152.

[4] Vgl. Boehmer, Das biblische „Im Namen", S. 75, wo zusammenfassend das „im Namen" als Ausdruck der innigsten Lebensgemeinschaft mit dem Wesen Gottes, Christi und des Heiligen Geistes, des persönlichen Besitzes dieses Wesens hingestellt wird.

des Gottessohnes zum Vater. Und es ist ein religiöses Leben, ein Gebetsleben undenkbar, wo nicht alle drei gleichzeitig und in komplementärer Weise, sei es als terminus a quo, sei es als terminus ad quem zum Inhalt des religiösen Lebens und Erlebens werden [5].

c) Das herzentzündende Wirken des Heiligen Geistes als Voraussetzung für die Gebets- und Dankesgesinnung, wie sie dem in Christus geoffenbarten Willen Gottes entspricht.

1 Thess. 5, 17—19: 17 Betet ohne Unterlaß.
18 Bei allem saget Dank; denn das tut euch Gott in Christus Jesus als seinen
19 Willen kund. Den Geist löscht nicht aus...

In der vorhergehenden Stelle haben wir den Aufstieg des religiösen Aktes im Geiste und im Namen des Herrn Jesus Christus zum Vater auch wortgemäß klar und unzweideutig angedeutet gefunden. Mit einer buchstabenmäßig nicht so großen Klarheit sehen wir hier den vorbedingenden Abstieg des Religionsaktes vom Vater, durch Christus, im Geiste und somit den ersten Halbkreis des circulus vitae religiosae gezeichnet.

Wieder fordert der treue und besorgte Hirte seine Schäflein auf zum beständigen Gebetsleben und insbesondere zum Dankgebet. In der zuletzt behandelten Stelle hat er positiv zur Erwerbung und Aneignung des Faktors der Gebetsposition, des Heiligen Geistes, aufgefordert und auf Christus den Herrn und Gott den Vater als die beiden Gebetsziele hingewiesen. Hier aber erscheinen die beiden letzteren als Ausgangspunkt desselben Gebetslebens. Der Geist aber ist wieder als unmittelbarer Bewirker der Gebetsstimmung hingestellt, nur mit dem Unterschied, daß die oben positiv gestellte Forderung „werdet voll des Heiligen Geistes" hier negativ aufgestellt wird: „löscht den Geist

[5] Derselbe Gedanke und (wenigstens indirekt) trinitarische Anklang ergibt sich in Kol. 3, 16—17, wenn man das Prädikat „geistlich" in „geistliche Lieder" in den oben zu Eph. 1, 3, S. 44, A. 51 angedeuteten Sinne, als „vom Heiligen Geist gewirkt" auffaßt.

nicht aus", d. h. „ihr, die ihr geist-voll seid, sehet zu, daß ihr nicht geist-leer und geistlos werdet!" [6]

Im Willen Gottes des Vaters hat das Gebetsleben seinen Urgrund. Durch Christus, den Sohn, durch dessen Vorbild und Lehre ist dieser Vaterwille den Gläubigen kundgetan worden. Das Sein im Geiste aber ist die unmittelbare Vorbedingung und Grundlage zur Verwirklichung des diesbezüglichen göttlichen Willens. Nur das vom Heiligen Geiste „entzündete", von der göttlichen Liebesflamme — die derselbe gottgegebene Heilige Geist ist und gibt (Röm. 5, 5) — erfaßte Menschenherz wird sich zum liebegeborenen Dankgebet gedrängt fühlen, das „wie der Weihrauch" hinaufsteigt zu Christus dem Herrn und in Christus und durch Christus zu Gott dem Vater. Wer aber diese Liebesflamme „auslöscht", hat den Faktor der Gebetsdisposition aus seinem Innern verdrängt und sich in einen Stand versetzt, in dem es ihm unmöglich ist, den durch Christus geoffenbarten Willen Gottes zu verwirklichen.

Somit ist der religiöse Akt, der Gebetsakt, wesenhaft und daseinsnotwendig sowohl in seinem Entstehen, wie auch in seinem aktuellen Bestehen auf alle drei gleichzeitig und in gleichem Maße angewiesen: auf Gott, Christus und den Geist. Und löst

---

[6] Die drei Faktoren, Gott, Christus und Geist, die wir bisher immer in einer engen Beziehung zueinander zu sehen gewohnt sind, scheinen hier ohne diesen innigen Zusammenhang genannt zu sein. Die Exegeten reihen, wie es auf den ersten Blick auch das Naheliegendste zu sein scheint, das „den Geist löscht nicht aus" in den Kreis der folgenden Einzelmahnungen ein und verstehen dann konsequenterweise unter Pneuma nicht den Heiligen Geist, sondern die Charismen, deren Auktor er ist. (Vgl. u. a. Schäfer, ThessGal., S. 117, Knabenbauer, ThessTimTitPhlm., S. 107.) Dies tun sie mit der Begründung, „weil eine so allgemeine Mahnung, diesen (Heiligen Geist) nicht zu verlieren, doch nicht in den Kreis der Einzelmahnungen zu passen scheint" (Schäfer, a. a. O.). Andere fassen es doch vom Heiligen Geiste und lassen diese allgemeine Mahnung, der charismatischen Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht hindernd entgegenzutreten, den anderen Einzelmahnungen vorangehen. (So

der homo religiosus seinen Gebetsakt auch nur von einem einzigen Faktor, sei es im absteigenden Erschließen des religiösen Lebenskreises [7] oder im aufsteigenden Abschließen desselben [8], los, so ist damit die ganze Aktverwirklichung unmöglich gemacht. Die Drei bilden eben ein einziges Ganzes, so daß das Fernsein des einen Gliedes immer das der beiden anderen und das Gegenwärtigsein des einen auch das Gegenwärtigsein der beiden anderen bedingt und zur Folge hat.

d) Bitte um Fürbittgebet zu Gott mit Berufung auf Christus und den Heiligen Geist.

Röm. 15, 30: Meine Brüder, ich bitte euch bei unserem Herrn Jesus Christus und bei der Liebe des (Heiligen) Geistes: Steht mir durch eure Fürbitte bei Gott im Kampfe bei...

Gott, Christus und Geist sind hier in eine anders geartete Beziehung zum Gebetsleben gebracht als in den vorhergehenden drei Stellen. Als Gebetsterminus erscheint Gott allein, während Christus und der Heilige Geist auf den ersten Blick als zwei außerhalb des einen von Mensch zu Gott fließenden Gebetsstromes stehende Instanzen erscheinen, auf die sich der um Fürbittgebet flehende Apostel beruft. Gerade diese auffallende Selbständigkeit des Herrn Jesus Christus neben dem liebenden und liebegebenden Heiligen Geist auf der einen und Gottes auf der anderen Seite gibt uns einen wertvollen Wink, daß Paulus diese Drei, die er uns bisher fast ausschließlich in

---

Bisping, ThessPastPhlm., S. 58.) Wir aber werden mit Rücksicht auf die allgemeinen trinitarischen Gedankengänge des Apostels und besonders mit Rücksicht auf Eph. 5, 18—20, den V. 19 sinngemäß mit den beiden vorhergehenden einen Gedanken bilden lassen.

[7] Aus dem Willen des Vaters durch Christus, der diesen Willen kundmacht, und im Geiste, in dem das Gebetsleben, wie das religiöse Leben überhaupt, seinen unmittelbaren Grund findet, erfolgt die Erschließung des Kreises.

[8] Aus der Geistfülle zu Christus dem Herrn und in Christus, in dessen „Namen", zu Gott dem Vater erfolgt die Schließung des Kreises.

ihrer solidarischen Verbundenheit und Zusammengehörigkeit vorstellte, auch in der trinitarischen Zusammenstellung als deutlich unterschiedene — um nicht dogmatische Bezeichnungen zu antizipieren, sagen wir — Faktoren aufgefaßt wissen will.

Wenn wir hingegen nach den Gründen fragen, warum sich Paulus auf Christus und die Liebe des Geistes beruft, werden wir im Hintergrunde unschwer den allbelebenden Lebenskreislauf erkennen, aus dem heraus in letzter Linie alles Lehrgut der paulinischen Briefe geschöpft ist. Warum sind Christus und die Liebe des Geistes Beweggründe zum fürbittenden Gebet? Christus Jesus, der Herr, ist es deswegen, weil er es ist, der uns den diesbezüglichen Willen Gottes durch seine Lehre und sein Beispiel kundgetan hat (vgl. oben 1 Thess. 5, 17—19). Der Heilige Geist hingegen ist insofern Fürbittgebetsmotiv, als er es ist, der die Liebe Gottes in die Herzen der Gläubigen ausgießt, aus der heraus sich diese zum „Beten füreinander" gedrängt fühlen[9]. Sie sollen also den durch Christus den Herrn geoffenbarten Willen Gottes nicht verachten, sollen „voll des Heiligen Geistes" werden, „den Geist nicht auslöschen", sondern ihre Geistfülle und die durch diesen Geist entfachte Liebe ähnlich wie im Lob- und Dankgebet, so auch im Fürbittgebet bekunden, das da aufsteigt im Geiste und in Christus zum letzten Gebetsziel, zu Gott dem Vater.

Paulus denkt offenbar auch hier an den einen großen Liebesstrom, der als Liebe Gottes zu den Menschen vom Vater ausgeht, durch Christus den Sohn über das Menschheitsganze und im Heiligen Geist in die Herzen der Einzelmenschen aus-

[9] Es ist hier im Ausdruck *ἀγάπη τοῦ πνεύματος* wohl ohne Zweifel an den Heiligen Geist zu denken, insofern er Übermittler der Gottesliebe und Schöpfer der Liebegesinnung im Herzen der Menschen ist. Vgl. Röm. 5, 5; Gal. 5, 22; Kol. 1, 8; ferner Schäfer, Röm., S. 410; Maier, Röm., S. 426. Auch die Erklärung von Zahn, Röm., S. 603, gemäß der hier gedacht ist an die „geistige Liebe, welche auch die persönlich einander fernstehenden Christen miteinander verbindet", gewinnt nur dann einen paulinischen Sinn, wenn man die „geistige" Liebe als „geistgewirkte", vom Geiste Gottes in den bis dahin liebeleeren Menschenherzen ausgegossene Gottesliebe auffaßt.

gegossen wird, in diesem als Nächstenliebe sich ausbreitet und unter anderen auch in der Form des liebebestimmten Fürbittgebetes im Geiste und in Christus wieder zurückströmt zum Vater, um von dort einen neuen, noch gewaltigeren Kreislauf zu beginnen.

2. Wesen des neutestamentlichen Gottesdienstes.

a) Der wahre Dienst Gottes im Geiste und in Christus Jesus.

> Phil. 3, 3: Wir sind die wahre Beschneidung, die wir Gott im Geiste dienen und uns Christi Jesu rühmen und nicht auf Fleisch vertrauen ...

Wie das Gebet als gottesdienstlicher Akt im Geiste und in Christus zu Gott sich erhebt, so gilt in analoger Weise dieselbe Stufenleiter für den Gottesdienst überhaupt. Das ist der große und wesentliche Unterschied zwischen dem alttestamentlich-jüdischen und dem neutestamentlich-christlichen Gottesdienst, daß im ersteren eine sarkische Beschaffenheit (Fleischzerschneidung, *κατατομή*) als Kriterium des wahren Gottesdienstes gewertet wurde, während es im christlichen Gottesdienst nur auf das Sein im Geiste, auf die pneumatische Lebensgrundlage ankommt [10]. Der Gottesdienst aus der vom Geiste Gottes geschaffenen Disposition, bzw. das „Gott im Geiste dienen“ [11] —

---

[10] Vgl. Schauf, Sarx, S. 141. „Der Apostel verschmäht es, auf ‚Sarx zu pochen‘ und will sich nur ‚in Christus Jesus rühmen‘ ... gehört er doch zur wahren Beschneidung, dem neuen Israel, das aus dem Prinzip des göttlichen Pneuma heraus sein religiöses Leben lebt oder aus dem Prinzip des Pneuma heraus Gott dient, das pneumatisch, nicht sarkisch, d. h. irdisch-natürlich bestimmt ist.“

[11] Der trinitarische Sinn der Stelle ist auch bei der Lesart: *πνεύματι θεοῦ* (für *θεῷ*) gewahrt, insofern implicite Gott als Objekt der *λατρεία* (*λατρεία* gilt speziell für die Jehova-Verehrung) in den Gedankengang einbezogen ist. Bei der Annahme der zweiten Lesart *πνεύματι θεῷ* ... wird man im *πνεύματι* wohl am sinngemäßesten „im Heiligen Geiste“ und nicht etwa „mit dem Geiste, d. i. durch geistige Akte Gott dienen, im Gegensatz zu dem bloß äußeren, körperlichen Kultus der Juden“ (So Bisping, EphPhilKol., S. 204). Vgl.

das allein ist die wahre Beschneidung. Aber nicht nur das Sein im Geiste, das Leben aus dem Geiste, sondern auch das Sein in Christus und das daraus sich ergebende Vertrauen, das „Sichrühmen" in Christus ist ein Wesensmerkmal des christlichen Gottesdienstes im Gegensatze zum „Vertrauen auf Fleisch", zum Pochen auf die Sarx-Vorzüge auf seiten der Juden. Aus den nachfolgenden Sätzen geht klar hervor, daß Paulus unter „Vertrauen auf Fleisch" die aus der Stellung des Menschen in der irdisch-fleischlichen Menschengemeinschaft im „corpus israeliticum" sich ergebenden Vorzüge und Selbstvertrauenstitel meint. Ähnlich versteht er unter dem „Sichrühmen in Christo" die aus der Stellung in der übernatürlichen, gottmenschlichen Lebensgemeinschaft, im „corpus Christi mysticum" resultierenden Vorzüge, den berechtigten Stolz und die Freude über die erhebende Tatsache der „unio mystica" mit Christus, dem Herrn und Gottessohn [12].

Wenn wir nun beherzigen, daß der Schöpfer dieser subjektiven mystischen Union der Heilige Geist ist [13], so ergibt sich ohne weiteres auch in dieser Stelle die paulinische Himmelsleiter: im Geiste zu Christus, in Christus zu Gott dem Vater. Der Endzweck jeglichen Gottdienens im Geiste und in Christus aber ist das eine: dem Kampfpreis nachzujagen, zu dem uns Gott dort oben durch Christus Jesus berufen hat (V. 14), das eine ewige Leben zu erlangen, das Gott Vater, Christus der Sohn und der Heilige Geist gemeinsam besitzen, den gnadenweise berufenen Menschen zunächst als „Erbschaft" und schließlich allen, die in Treue ausharren im wahren Gottesdienste, am „Tag der Erlösung" (Eph. 5, 30) zum endgültigen, ewigen Mitbesitz mitteilen.

Schauf, a. a. O. Knabenbauer, EphPhilKol., S. 242, erklärt das „spiritu" als „animo gratia Spiritus sancti imbuto".

[12] Über den Gedanken der „unio mystica" zu dieser Stelle vgl. Schauf, Sarx, S. 140.

[13] Vgl. Bover, De mystica unione in: Biblica I, 1920, S. 309 ff. und die Stellen über die Rechtfertigung, wo der Heilige Geist als Schöpfer des gliedhaften Christseins erscheint. (Oben, S. 21 ff.).

b) Das im Heiligen Geiste Gott dargebrachte Christusopfer als Grundlage des ntl. Gottesdienstes.

Hebr. 9, 14: Um wie viel mehr (sc. als das Blut von Böcken und Stieren) wird das Blut Christi, der kraft seines ewigen Geistes sich selbst als makelloses Opfer Gott dargebracht hat, euer Gewissen von toten Werken reinigen, damit ihr dem lebendigen Gott dient.

Der Sinn und Zweck des religiösen Lebens ist die Erreichung und Betätigung der Gottverbundenheit. Je inniger und wesenhafter die Gottverbundenheit, je weiter der religiöse Mensch durch seinen gottesdienstlichen Akt hineingeführt wird in das „Allerheiligste" (V. 12), in das göttliche Leben, um so höher und vollkommener ist die Religion. Nun war der Adamsmenschheit seit der Vertreibung aus dem Gnadenparadiese der Zugang ins Allerheiligste versperrt. Auch dem auserwählten Volke stand der Zugang zum wirklichen, wesenhaften Allerheiligsten, zur unmittelbaren Gottesgemeinschaft nicht offen, da ja das alttestamentliche Opfer nur eine schattenhafte Vorandeutung, eine symbolische Vorbereitung des zukünftigen Eintrittes der Menschheit in die Welt der „künftigen Güter" (V. 11) war. Dieser Eintritt der Menschheit in die Sphäre des göttlichen Lebens erfolgte dadurch, daß der eingeborene Gottessohn sich mit der gottfernen Menschheit vereinte und in dieser solidarischen Lebensverbindung mit dem Menschen durch seinen blutigen Kreuzweg, durch seine völlige, bis zum letzten Blutstropfen sich erschöpfende Hingabe und seinen Tod, „eine ewige Erlösung volbracht hat". Auf Grund dieser Erlösungstat trat er „durch ein höheres und vollkommeneres Zelt, das nicht von Menschenhand gemacht ist, d. h. nicht von dieser Welt stammt, auch nicht mit dem Blute von Böcken und Rindern, sondern mit seinem eigenen Blut ein für allemal in das Allerheiligste ein" (V. 11 f).

Diese einführende Selbstaufopferung des „Hohenpriesters der künftigen Güter", des mit der Menschheit wesenhaft verbundenen Christus erfolgte durch dessen ewigen Geist, voll-

zog sich „im Heiligen Geiste“ [14]. Indem sich der Gottessohn seiner Menschheit nach vom Heiligen Geiste in vollständiger Hingabe schaffen und leiten ließ, stieg er aus den Niederungen der Sarx-Menschheit immer mehr hinauf zu den Höhen des Allerheiligsten, bis er nach der im Blutvergießen am Kreuze zum Ausdrucke kommenden restlosen Selbsthingabe den letzten Erlösungsakt vollbrachte [15].

Auf Grund der Solidarität mit dem ins Allerheiligste eingegangenen, erhöhten Christus hat aber auch der erlöste Mensch die Möglichkeit erlangt, dem lebendigen Gott zu dienen, sich selbst in Christus als wahres, makelloses Opfer Gott darzubringen. Diese objektiv gegebene Möglichkeit muß allerdings erst subjektiv verwirklicht werden durch die Reinigung des Gewissens von den toten Werken [16]. Dies geschieht durch die Teilnahme am blutigen Lebensopfer Christi, wie in schattenhaft-vorbildlicher Weise die äußerliche Reinigung des Opfernden durch die Teilnahme am Tierblutsopfer geschah [17]. Die Ein-

---

[14] Zum Ausdruck *διὰ πνεύματος αἰωνίου* (welche Lesart gegenüber der mit *ἁγίου* die verbürgtere ist) bemerkt Bisping, Hebr., S. 202, daß darunter wohl die meisten Erklärer den Heiligen Geist verstehen, welcher in seiner ganzen Fülle der menschlichen Natur Christi innewohnte und auf dessen Antrieb sich Christus in den Tod hingab, daß aber im Hinblick auf Röm. 1, 4; 1 Tim. 3, 16, die Auffassung als „göttliche Natur in Christo“, die seinem Opfer einen unendlichen Wert gab, einen entsprechenderen Sinn ergäbe. Es ist hiergegen mit Bertrams, Wesen, S. 52, A. 1, zu fragen, ob denn Christus durch seine göttliche Natur sich zum Opfer gebracht hat. „Das Opfer hat er als Mensch geleistet unter dem Antriebe des göttlichen Geistes“. Vgl. oben, S. 91, A. 138.

[15] Vgl. Klee, Hebr., S. 201, wo der Prinzipcharakter des Heiligen Geistes im ganzen Christusleben mit Hinweis auf Luk. 1, 35, Matth. 1, 18. 20 (Empfängnis), Matth. 3, 17, Apg. 10, 30 (Erfüllung), Matth. 4, 1 (Sendung und Leitung), Apg. 1, Matth. 12 (Lehrverkündung und Wunderwirkung), Röm. 1, 4. (Auferstehung) belegt ist.

[16] Gemeint sind sowohl die opera mortua wie mortifera. (Bisp., Hebr., S. 203.)

[17] Über den Opfersymbolismus des Blutvergießens, soweit er diese Stelle betrifft, vgl. Bisping, Hebr., S. 202.

führung in die subjektive Lebensgemeinschaft mit dem opfernden Christus und die damit gegebene Aktuierung des wahren Dienstes Gottes im Allerheiligsten des neuen Bundes geschieht, wie in der urbildlichen, so auch in der ebenbildlichen Opferverwirklichung, durch den Heiligen Geist.

So kann denn der Gläubige auf Gund des Wirkens des ewigen Geistes und der Blutsgemeinschaft, der sakramentalen Union mit Christus in einzigartiger, unübertrefflicher Weise sein religiöses Leben betätigen, „dem lebendigen Gott dienen". Im Geiste und in Christus hat er „Zugang zum Vater" und damit den bisher verschlossenen Zugang in das Allerheiligste, in das eine ewige Gottesleben[18]. In dieses wird er unter der Anleitung des Heiligen Geistes, durch immer innigere Kommunion mit Christus immer weiter hineingeführt, bis er schließlich nach Abbruch des menschlichen Lebenszeltes durch ein höheres und vollkommeneres Zelt für immer eintreten darf in das „Sancta Sanctorum" (Hebr. 9, 3).

Wir finden demnach auch in dieser Stelle bekannte trinitarische Gedankengänge wieder, denen gemäß die drei Urbesitzer des Heiligkeitslebens, Gott, Christus und der Geist der Heiligkeit es sind, die dem aus dem Allerheiligsten vertriebenen Menschen den Wiedereinzug in dasselbe ermöglichen[19].

II. Sittliches Leben.

Nach all dem was über die Motivierungskraft der trinitarischen Wendungen im Bisherigen gesagt wurde, ist es nur zu erwarten, daß sich Paulus dieses so eindrucksvollen und allbesagenden Motives auch auf dem Gebiete seiner ethischen Ermahnungen bedient. Als herrliches Geschöpf des schöpfungs-

[18] Klee, Hebr., S. 199, versteht bemerkenswerterweise unter σκηνή (V. 11) das himmlische Heiligtum nach seiner äußeren Seite, die Einfassung; unter ἅγια das Innere, Eingeschlossene.

[19] Bei dieser auffallenden Verwandtschaftsbeziehung des hier enthaltenen trinitarischen Gedankens mit dem allgemeinen paulinischen ist für uns die Frage, ob Paulus unmittelbar oder nur mittelbar als Verfasser des Hebräerbriefes anzusehen sei, ohne Belang.

solidarischen Rechtfertigungswirkens Gottes, Christi und des Heiligen Geistes bleibt der Gläubige auch in seiner Daseinsentfaltung in unzertrennlicher Gemeinschaft mit dieser göttlichen Dreiheit, wenn er nicht in das Elend des Sündenchaos zurücksinken will. Als Pneumatiker muß er im Geiste Gottes wandeln, sich vom Heiligen Geiste leiten lassen und alles meiden, was von der Sarx, der unheimlichen Antithese des Pneuma herrührt. Als Christgläubiger und als Glied des Christusleibes muß er nach der Lehre und dem Vorbild Christi, des Lehrers und des Hauptes, nicht nur sein religiöses, sondern auch sein christlich-sittliches Leben einrichten. Als Gotteskind und Erbe des Gottesreiches darf der Gläubige nie dem Willen des Vaters entgegen handeln und muß alles meiden, was ihm die Inbesitznahme der Erbschaft, den Eintritt ins Reich Gottes unmöglich macht. Geistmensch, Christ und Gotteskind — alle diese Seinsweisen und Wesensseiten des neuen Menschen legen den Hinweis auf den dreifaltigen Quell derselben nahe. Der eine Mensch muß in seinem persönlichen Lebensverhältnis zu Gott als Pneumatiker auf das eine göttliche Leben achten, wie es ihm im Pneuma entgegentritt, als Christusgläubiger dasselbe göttliche Leben wahren, wie es sich ihm in Christus offenbart, als Gotteskind das nämliche Lebensgut im Auge behalten, wie es ihm von seiten Gottes des Vaters zukommt. Im Lichte dieses aus der allgemeinen paulinischen Lehre geschöpften Lebensverhältnisses von Gott und Mensch müssen die folgenden Stellen ihre wesensgerechte Beurteilung finden.

1. Entscheidungskampf des „neuen Menschen" gegen die Welt des Fleisches für die des Geistes.

a) Der Mensch in seinem sittenreinen Wandel als Verherrlicher Gottes, Glied Christi und Tempel des Heiligen Geistes.

1 Kor. 6, 15—20: 15 Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Darf ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer

16 Buhlerin machen? Nimmermehr! Oder wißt ihr
nicht, daß, wer einer Buhlerin anhängt, ein Leib
17 mit ihr ist? Es heißt ja: „Die beiden werden
ein Fleisch sein." Wer dagegen dem Herrn an-
hängt, ist ein Geist mit ihm.
18 Flieht die Unzucht! ...
19 Wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des
Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt
und den ihr von Gott habt, und daß ihr nicht
20 mehr euch selbst angehört? Ihr seid um einen
teuren Preis erkauft worden. So verherrlicht
(und traget) Gott in eurem Leibe.

Um den Korinthern die Verwerflichkeit der Unzuchtssünde mit dem denkbar größten Nachdruck vor Augen zu halten, weist er auf drei Grundtatsachen des christlichen Lebens hin, die schließlich alle zusammen die eine Wahrheit der Wiedergeburt und Neuschöpfung zum Ausdrucke bringen. Durch den Rechtfertigungsprozeß sind sie Christen, d. h. Christusglieder, Pneumatiker und damit Tempel des Heiligen Geistes, sowie die um einen teuren, den Sohn Gottes selbst beinhaltenden Kaufpreis losgekauften, aus der Satansknechtschaft erlösten Kinder Gottes geworden.

Da demnach die Leiber der Gerechtfertigten Glieder des mystischen Christusleibes, dieses vom Geiste Gottes belebten, darum pneumatischen Lebensganzen sind, dürfen sie dieselben Leiber doch nicht zu Gliedern einer Buhlerin, d. h. zu Gliedern eines fleischlichen, sarkischen Lebensganzen machen. Der eine Mensch kann nicht gleichzeitig zwei sich direkt widersprechenden Lebensordnungen eingegliedert und eingeordnet sein. Er kann nicht gleichzeitig mit Christus ein Geist[20] sein, mit ihm eine pneumatische, geistbestimmte, und mit der Buhlerin eine sarkische, fleischbestimmte Lebenseinheit bilden.

---

[20] Geist nehmen wir in diesem Zusammenhang nicht als den Heiligen Geist selbst, sondern als die von diesem gewirkte und belebte Wesenheit, als Pneuma-Wesen gegenüber dem Sarx-Wesen (vgl. oben, S. 113, A. 178). Näheres über die verschiedenen Bedeutungen des paul. Pneumabegriffes im zweiten Abschnitt.

Mit dem Eingehen in eine gottlose, ungesetzliche, von Gott verworfene Sarx-Menschheit ist eben der Herausfall aus der in Christus repräsentierten Pneuma-Menschheit von selbst gegeben. Entweder in der Gottmenschheit verharren oder in die alte, von Gott abgefallene Adamsmenschheit zurückfallen: das ist die unerbittliche und jeden lebendigen Christen notwendigerweise von der Unzucht zurückschreckende Alternative.

Mit derselben argumentalen Wucht schließt sich dieser Alternative die zweite Frage an, ob sie, die Korinther, denn nicht wüßten, daß mit der Einordnung in den christlichen Lebensorganismus, ebenso wie ihre Seele, auch ihr Leib zum Tempel des von Gott in ihre Herzen gesandten Heiligen Geistes geworden ist. Glied Christi, des Christusleibes und Tempel, Träger des diesen Christusleib belebenden und beseelenden Gottesgeistes sein sind ja zwei sich ergänzende, zu einer untrennbaren Einheit verbundene Lebensbegriffe. Eines ist ohne das andere undenkbar. Wer aufgehört hat Glied Christi zu sein, hat eo ipso auch aufgehört Tempel des Heiligen Geistes zu sein und umgekehrt. Es ist darum diese zweite Frage nur eine Modifikation derselben großen Alternative: entweder Pneuma-Tempel, d. i. Christ, oder Sarx-Mensch, d. i. Nicht-Christ, entweder Christus- und Geistzugehörigkeit[21] oder Fleischzugehörigkeit und Sarx-Knechtschaft! Ein Gläubiger, der diese Entscheidungsfragen des Apostels aus dem geheimnisvollen Grunde seines Christseins nur halbwegs begriffen hat, wird es bitter ernst nehmen mit der Mahnung des Seelsorgers Paulus, die wie ein Angstschrei der Mutter klingt, die um das Leben ihres geliebten Kindes bangt: „Fliehet die Unzucht!“

Um aber auch noch das dritte große Motiv in den Kampf gegen die Unzuchtssünde zu stellen, erinnert Paulus seine Leser noch an jene Liebe, die Gott, den ewigen Vater, bewog, seinen eingeborenen Sohn als unendlich-wertvollen Kauf-

---

[21] Denn, wer Tempel des Heiligen Geistes geworden ist, gehört ja nicht mehr sich selbst, sondern eben diesem Geiste an (V. 19).

preis hinzugeben, auf Grund dessen sie losgekauft wurden aus der Satans- und Sarx-Herrschaft, herausgelöst und erlöst wurden, aus dem gottlosen, ungöttlichen Leben und als Glieder des Christusleibes und Tempel des Heiligen Geistes hineingehoben wurden in das göttliche Leben. Und da der ganze Mensch erlöst ist, ist auch der Leib zum Träger dieses Gotteslebens geworden. Sie sollen nun dem so unermeßlich liebenden Gott, der alles für ihre seelisch-leibliche Erlösung getan hat, keine Schande antun, sondern ihm, indem sie im keuschen Lebenswandel auch ihrem Leibe nach am göttlichen Lebensgut festhalten, nur Ehre und Freude bereiten, ihn in und mit ihrem Leibe [22] verherrlichen [23].

Bleibet Christusglieder (Christen), bleibet Tempel des Heiligen Geistes (Pneumatiker), bleibet Träger und Verherrlicher des Gotteslebens in euch (Gotteskinder)! — das sind die drei Warnungsrufe gegen die Unzuchtssünde. Aber alle diese drei Imperative, bzw. Optative sind nur drei im Wesen des Christentums begründende Ausdrucksweisen für den einen Lebensimperativ: Bleibet Träger des einen göttlichen Lebens, das euch gegeben wurde durch Christus, der euch zu Gliedern seines Leibes, durch den Heiligen Geist, der euch zu seinem Tempel und durch Gott Vater, der euch in Christus und im Heiligen Geiste zu seinen Kindern gemacht hat!

---

[22] Das ἐν τῷ σώματι kann sowohl lokal, dies besonders mit Rücksicht auf das in der Vulg. eingeschobene „portate", als auch instrumental verstanden werden (wie u. a. Cornely, 1 Kor., S. 199, Lietzmann, Hdb. III, S. 104 es verstehen).

[23] Es wird hier wohl nicht zu bestreiten sein, daß unter θεός Gott (Vater), von dem ja der Kaufpreis (der eingeborene Sohn) stammt, nicht aber der Heilige Geist zu verstehen ist, wie Scheeben, Dogmatik, I, S. 775, annimmt. Ebensowenig wie hier, scheint auch die Identifikation von πνεῦμα und θεός in der offenkundigen Parallelstelle 1 Kor. 3, 16, mit der Bertrams, Wesen, S. 161, zugunsten der Persönlichkeit des Pneuma argumentiert. Die wesentliche Unterscheidung der beiden Stellen: 1 Kor. 3, 16 und 1 Kor. 6, 19 bei Bertrams in bezug auf die in diesen vorkommenden Pneumabegriffe wird sich wohl kaum als haltbar erweisen können.

b) Der Wandel im Geiste und die Nachfolge Christi als Bedingungen für die Erbschaft des Reiches Gottes.

Gal. 5, 21—25: 21 Die derartiges (sc. Werke des Fleisches) treiben, werden das Reich Gottes nicht erben. 22 Die Früchte des Geistes sind: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Vertrauen, Sanft- 23 mut (Bescheidenheit), Enthaltsamkeit (Keusch- 24 heit). Gegen dergleichen ist kein Gesetz. Die Christus Jesus angehören, haben ihr Fleisch mit seinen Leidenschaften und Gelüsten 25 ans Kreuz geschlagen. Wenn wir durch den Geist das Leben haben, so laßt uns auch im Geiste wandeln!

Die Argumentation ist im Grunde genommen dieselbe wie in der früheren Stelle. Wieder finden wir die antithetische Gegenüberstellung der Pneuma-Welt und Sarx-Welt. Und wieder appelliert der Apostel an die Gläubigen als Pneumatiker, als Gotteskinder, bzw. Gotteserben und als Christuszugehörige, um sie zum Verharren in der göttlichen Lebensordnung zu bewegen. Die Galater sollen sich ängstlich hüten vor den Werken des Fleisches, vor dem Rückfall in die unter dem Fluche des Gesetzes stehende Fleischeswelt und ja nicht herausfallen aus dem Leben im und aus dem Geiste, weil sie sich damit den Erbschaftsanspruch, den sie als Kinder Gott Vater gegenüber haben, verscherzen würden. Wer Erbe des Reiches Gottes, des beglückenden Gotteslebens sein und bleiben will, muß rückhaltslos sich vom Geiste leiten lassen, im Geiste wandeln, Früchte des Geistes bringen. Er muß ferner Christus dem Gottessohn angehören, Christusglied sein und bleiben und als solches das fleischtötende Kreuzesleben, das fleischfeindliche Opferleben Christi mitleben.

Mitglied und Erbe des Reiches Gottes sein, Christus angehören, im Geiste wandeln, bzw. Früchte des Geistes bringen, das sind drei komplementäre Lebensweisen, die aus dem Sein in dem einen Gottesleben sich ergeben, wie „Gotteskind", „Christgläubiger" und „Geistmensch" ein und dasselbe Sein von drei göttlichen Aspekten her bestimmen. Und wer „Werke des

Fleisches" vollbringt, verliert damit gleichzeitig das Geistleben, das Christusleben und das ihm in seinem Vollmaß noch in Aussicht stehende Gottesleben. Es handelt sich eben um ein Leben, das als solches vom Vater, Sohn und Geist als gemeinsamer Besitz im ineinandergreifenden Mitteilungsprozeß an die Erben des Gottesreiches, die da Christus zugehören und im Geiste wandeln, geschenkweise zum analog-solidarischen Mitbesitz gegeben wird [24].

c) Ausziehen des alten, und Anziehen des neuen Menschen, der durch den Geist gemäß der Wahrheit in Jesus nach Gott geschaffen ist.

Eph. 4, 20—24: 20 Dergleichen (unreine Laster) habt ihr von
21 Christus nicht gelernt, wofern ihr von ihm gehört habt und über ihn unterrichtet worden seid, wie es der Wahrheit in Jesus entspricht:
22 Ihr sollt euren früheren Wandel aufgeben und den alten Menschen ausziehen, der durch seine fleischlichen Gelüste dem Verderben anheimfällt.
23 Erneuert euch in eurem Sinne durch den Geist
24 (*ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν*) und zieht den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Diese Stelle können wir in die Reihe der trinitarischen Anklänge nur auf Grund der nicht von allen Exegeten geteilten Ansicht, daß unter Pneuma im V. 23 nicht der menschliche,

---

[24] Mit derselben Berechtigung und Lebensinhaltsbestimmung wie es im V. 25 heißt: „Wenn wir durch den Geist das Leben haben, so laßt uns auch im Geiste wandeln," könnte es heißen, wenn wir durch Gott den Vater, bzw. durch Christus den Sohn das Leben haben, laßt uns auch nach dem Willen des Vaters, bzw. nach dem Vorbild des Sohnes wandeln. Der eine Willensbereich, die eine Gesetzessphäre findet in allen Dreien gemeinsam einen ebenso vollwertigen Träger wie in jedem einzelnen dieser Drei. Das Reich Gottes ist in gleichem Maße Reich des Vaters, wie Reich Christi, des Sohnes (Eph. 5, 5) und Reich des Heiligen Geistes. (Vgl. Röm. 8, 2, Gesetzesbereich des

sondern der göttliche Geist gemeint sei, einreihen[25]. Für die Auffassung im Sinne des göttlichen Pneuma spricht zunächst die gesamte Ideologie der gesamten paulinischen Rechtfertigungslehre, gemäß der die Erneuerung der Herzensgesinnung und des ganzen inneren Menschen das Werk des Heiligen Geistes ist[26]. Auch die Zusammenstellung des Pneuma mit Christus Jesus und Gott in einem gedanklichen Satzganzen drängt zu unserer Deutung. Überhaupt ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle bei der von uns akzeptierten Interpretation des Pneuma der immer wieder sich wiederholende paulinisch-trinitarische Sinn, während bei der Annahme des natürlichen Menschengeistes einerseits ein einzigartiger, sonst in der Heiligen

---

Geistes; 8, 14, Führung und Leitung der berufenen Bürger des Gottesreiches durch den Heiligen Geist.)

[25] Viele Erklärer sehen im *πνεῦμα τοῦ νοός* den natürlichen Menschengeist; vgl. Bertrams, Wesen, S. 15, der mehrere Autoren für diese von ihm verfochtene Auffassung anführt. Auch Reinhard, Wirken, S. 6, zählt diese Stelle unter denen auf, wo das Pneuma im natürlichen Sinne zu verstehen ist. Bisping, EphPhilKol., S. 111, der darauf hinweist, daß dieser Ausdruck *πνεῦμα τοῦ νοός* sonst in der Heiligen Schrift nicht vorkommt, versteht hier unter Pneuma: „Die Substanz, die dem *νοός* und überhaupt allem Vermögen der Seele zugrunde liegt." Aber auch für die Annahme des göttlichen Pneuma setzen sich bedeutende Exegeten ein. Vgl. Knabenbauer, EphPhilKol., S. 132, wo besonders die älteren Erklärer für diese Auffassung angeführt sind; Soden, Handkommentar zum NT., III, S. 137; Rösch, in der obigen Übersetzung. Auch Belser, Eph., interpretiert das Pneuma in dieser Stelle als Prinzip des neuen Lebens, das jedoch nicht die Person des Heiligen Geistes vorstellen soll. Ob aber diese Distinktion in diesem Zusammenhang begründet ist, ist eine Frage für sich, die erst auf Grund der Ausführungen des 2. Abschn. ihre Lösung finden wird.

[26] Bertrams selbst, der sich hier für die natürliche Auffassung des *πνεῦμα* einsetzt, weist a. a. O., S. 98 ff. darauf hin, daß der *νοῦς* der Sitz des Erneuerungswirkens des göttlichen Pneuma ist und S. 100 wird von Röm. 12, 2, wo die völlige Umgestaltung des Lebens auf den erneuerten *νοῦς* zurückgeführt ist, auf Röm. 7, 6 verwiesen, aus welcher Stelle feststeht, daß die Erneuerung nur vom Pneuma her erfolgt.

Schrift nicht vorkommender Ausdruck angenommen werden muß [27], anderseits auch die befremdende, fast tautologische Wendung „Geist eures Sinnes" notwendig wird.

Auf Grund dieser rein exegetischen Rechtfertigung des trinitarischen Gehaltes dieser Briefstelle können wir an die diesem Sinngehalt entsprechende Erklärung herantreten.

Zwei Seinsweisen, zwei Lebensarten hat der Apostel vor Augen, das wahrheitsgemäße, wesentliche, und das wahrheitswidrige und darum verwesende, korrupte Leben. Träger des wesenswidrigen, der Verwesung anheimfallenden Unwahrheitslebens ist der alte Mensch in seinem fleischlichen Wandel. Dieser „alte Mensch" soll nun Träger eines neuen, in das wahre Sein und Wesen einführenden Lebens, mit einer neuen Wesensform ausgestattet, ein „neuer Mensch" werden, eine wesentlich neue Menschheit anziehen. Diese Genesis ins neue Menschwesen [28], diese Aneignung der wesentlich neuen Lebensform aber kann der Mensch nicht aus eigener Kraft [29] erreichen, sie kann vielmehr nur durch das Zusammenwirken von Gott, Christus und dem Heiligen Geiste, diesen drei ursprünglichen Trägern des wahrheitsgemäßen Gerechtigkeits- und Heiligkeitslebens [30], erfolgen.

Gott der Vater ist als ursprünglichster Besitzer des wahren und wesentlichen Lebens der Gerechtigkeit und Heiligkeit das allmaßgebende Lebensideal, nach dem alles Wahre, Gerechte und Heilige und somit auch der „neue Mensch" geschaffen wird [31]. Er ist der erste Faktor des Informierungsprozesses, in dem der alte Mensch ausgezogen und der neue

---

[27] Vgl. Bisping, a. a. O.

[28] Im Sinne der platonischen *γένεσις εἰς οὐσίαν*, bzw. paulinischen *γένεσις εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν*.

[29] Wie sich denn überhaupt kein Ding selbst die Form geben, diese vielmehr nur von einem schon informierten Wesen erhalten kann.

[30] Vgl. Knabenbauer, EphPhilKol., S. 133: „... in justitia et sanctitate tali scil. quae congruat veritati."

[31] „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." (Matth. 5, 48.)

angezogen wird. Christus Jesus, der als eingeborener Sohn ursprünglicher Mitbesitzer des einen gottväterlichen Wahrheitslebens ist, ist als Lehrer und vorbildlicher Verwirklicher, als Offenbarer und Verkörperung dieses wesenhaften wahren Lebens zweiter Informationsfaktor im sittlichen, wahrheitsgemäßen Leben des Menschen. Während aber bei Gott Vater und Christus, dem Sohne, der sittliche Informierungsakt teils als überzeitlich-göttlicher, teils als zeitlich-gottmenschlicher, ein für allemal vollbracht, allgültig gegeben ist, ist der des dritten sittlichen Informierungs- und Erneuerungsprinzipes, des Heiligen Geistes ein in den mannigfaltigsten Individualitäten sich immer wieder wiederholender. Das Pneuma ist jenes sittliche Lebensprinzip, das den alten Menschen, in dessen „Sinn" (νοῦς)[32], bzw. Herzen es Wohnung genommen hat, immer wieder gemäß der „Wahrheit in Jesus" und gemäß der wahren Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, kurz „nach Gott" umschafft, indem es ihn durch beständigen Antrieb (Röm. 8, 14) zum sittlichen Lebenswandel anhält. Allerdings ist bei dieser Erneuerung durch den Geist das Mittun des Menschen notwendig, wie auch schon beim grundlegenden Rechtfertigungsprozeß das Mittun des subjektiven Glaubens als notwendig erscheint. Dieses Mittun besteht im Aufblick zum vorbildlichen Gott, im gewissenhaften, gehorsamsbereiten Aufhorchen auf die Lehren Christi im Nachahmen seines Lebensbeispieles, im Respektieren der „Wahrheit in Jesus", und endlich im Sichleitenlassen durch den die Herzensgesinnung beeinflussenden göttlichen Geist. Das dreifaltige sittliche Erneuerungswirken auf seiten Gottes ist eben bedingt durch die konsequente Aufrechterhaltung der subjektiven, sittlich-religiösen Beziehung des Menschen zu Gott.

---

[32] Vgl. Bertrams, a. a. O. Der Genitiv τοῦ νοός wird hier sinngemäß weder als gen. subjektivus noch gen. objektivus, sondern im Sinne des von Deißmann (Paulus, S. 94) sogenannten Genitivus mysticus, also im Sinne des Darinnenseins des Pneuma im νοῦς und umgekehrt, zu verstehen sein, wie schon Chrysostomus interpretiert: τῷ πνεύματι τῷ ἐν τῷ νῷ (cit. bei Knabenbauer, a. a. O., S. 132).

In dieser Weise erklärt, ergibt auch diese Stelle einen herrlichen trinitarischen Sinn, wonach Gott, Christus und Geist Träger und Geber des einen Wahrheits-, Gerechtigkeits- und Heiligkeitslebens sind, die jeder in seiner Weise dazu beitragen, daß aus dem alten, nach den fleischlichen Gelüsten wandelnden, gottlosen Menschen ein neuer, nach Gott geschaffener, wahrer, gerechter und heiliger Mensch wird.

2. Der göttliche Wille als Urgrund und Norm des sittlichen Lebens.

a) Aufforderung zu dem durch Christus und im Heiligen Geiste kundgegebenen Heiligungswillen Gottes.

1 Thess. 4, 2—8: 2 Ihr kennt ja die Vorschriften, die wir euch in Kraft des Herrn Jesus gegeben haben.
3 Denn das ist der Wille Gottes: eure Heiligung.
4—6 — — — — — — — — — — — — — —
7 Gott hat uns ja nicht zur Unlauterkeit, sondern
8 zur Heiligkeit berufen. Wer also diese mißachtet, der mißachtet nicht einen Menschen, sondern Gott, der euch seinen Heiligen Geist verleiht.

Der Zentralsatz der ganzen Satzperiode ist offenkundig in Vers 3: Denn das ist der Wille Gottes, eure Heiligung. Vers 4—6 ist nur eine Exemplifizierung dessen, worin diese Heiligung besteht. Hiebei greift der Apostel zwei Gebiete aus dem Ganzen des christlichen Lebens heraus, die mit dem Heiligungswillen Gottes in einem krassen Widerspruch stehen und in der Zeit des Briefschreibens in der Thessalonichergemeinde besonders auffielen: das illegitime Geschlechts- und Geschäftsleben. Nachdem er in Vers 6 mit dem Hinweis auf die Strafe Gottes für alle diese sexuellen und kommerziellen Vergehen noch ein Zwischenmotiv einschiebt, nimmt er in Vers 7 den obigen Zentralsatz wieder auf und wiederholt negativ und positiv den Gedanken, daß es der Wille Gottes sei, daß die Gläubigen aus dem Stand der Unreinheit und Unheiligkeit in den Stand der Heiligkeit und Gerechtigkeit streben und darin verharren. Daß dieser die Heiligung der Menschen beinhaltende Wille Gottes den Brief-

adressaten auch seiner näheren Bestimmung nach nicht unbekannt sein kann, beweist der Apostel durch die Berufung auf zwei Offenbarer: auf den Herrn Jesus und den Heiligen Geist.

All die Vorschriften, die der Apostel und seine Mitarbeiter den Gläubigen gegeben haben, sind ja der Willensausdruck des Herrn Jesus, des Gottessohnes, nicht etwa die eines bloßen Menschen. Neben dieser allgemeinen Kundgebung des Willens Gottes durch den Herrn Jesus aber gibt es noch eine spezielle, persönlich-individuelle, die durch den Heiligen Geist erfolgt, den Gott in die Herzen der Gläubigen sendet[33], wo er als Informator ihres Gewissens[34] wirkt. Wer demnach den Ruf zum Verlassen jeglicher Unreinheit und zum Streben nach jeglicher Reinheit und Heiligkeit — mag er ihm durch Menschenmund oder durch die Stimme des geistinformierten Gewissens zum Bewußtsein gebracht worden sein — mißachtet, der mißachtet in keinem Falle etwa einen Menschenruf und damit den rufenden Menschen, sondern Gott selbst. Denn sowohl der in den Vorschriften des Herrn Jesus, wie auch der in den Zeugnissen des Heiligen Geistes zum Ausdruck kommende Ruf zur Heiligkeit ist und beinhaltet nichts anderes als die Stimme Gottes, des Vaters.

Es ist eben nur ein Wille, dessen Träger und Offenbarer Gott, der Herr Jesus und der Heilige Geist sind. Eine Gottesstimme ist es, die durch drei göttliche Rufer zum harmonischen Ausdruck gebracht wird. Und wer einen Ruf mißachtet, mißachtet nicht nur diesen Ruf und den arteigenen Rufer, sondern alle drei Rufe und Rufer, weil er die eine im wesensnotwendigen Dreiklang erschallende Gottesstimme als Ausdruck des einen gemeinsamen Willens mißachtet.

---

[33] *δόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς* ist offenkundig parallel mit Röm. 5, 5.

[34] Vgl. Röm. 8, 16. Derselbe Heilige Geist, der dem Geiste des Menschen die Tatsache der Gotteskindschaft zum Bewußtsein bringt (*συμμαρτυρεῖ*), bringt ihm auch alles zum Bewußtsein, was diese Tatsache in ihrem Dasein bedingt und erhält. In diesem Informierungswirken besteht ja die Leitung durch den Heiligen Geist (Röm. 8, 14),

b) Die vom Heiligen Geiste gegebene Weisheit und Einsicht für einen dem Willen Gottes entsprechenden und Christi des Herrn würdigen Lebenswandel.

Kol. 1, 8—10: 8 Er (Epaphras) hat uns auch von eurer geistigen Liebe (= L. im Geiste, ἀγάπη ἐν πνεύματι) berichtet.
9 Darum hören wir auch seit dem Tage, da wir vernommen haben, nicht auf, inständig für euch zu beten, ihr möget erfüllt werden mit der Erkenntnis seines Willens, um in aller geistlichen (= vom Geiste stammenden) Weisheit und Ein-
10 sicht des Herrn würdig zu wandeln und so ihm wohlzugefallen; ihr möget in allen guten Werken fruchtbar sein und in der Erkenntnis Gottes wachsen.

Begeistert und dankbar ergriffen von der vom Heiligen Geiste entzündeten und genährten Liebe[35] der Kolosser, sowohl untereinander (V. 4) wie auch insbesondere zu ihrem geistlichen Vater (Paulus) und dessen Mitarbeitern[36], von der ihm Epaphras berichtet hat, sendet der Apostel die innige Bitte zum Thron des ewigen Gottes, in der er für seine geliebten und liebenden Brüder um eine noch tiefere Erkenntnis des Willens Gottes[37] fleht. Aber er weiß, was zur Erkenntnis und zur

---

von deren subjektiven Hinnahme das Maß des persönlichen Gottkindseins abhängig ist. Zum ganzen Problemkreis vgl. H. Sladeczek, Paulinische Lehre über das Moralsubjekt, Regensburg 1899, R. Steinmetz, Das Gewissen bei Paulus, BZStrFr. VI. 8, 1911.

[35] Vgl. Bisping, EphPhilKol., S. 245: „Der Apostel nennt diese Liebe ἀγάπη ἐν πνεύματι, um sie als eine durch den Heiligen Geist entzündete zu bezeichnen und von der bloß natürlichen zu unterscheiden. Vgl. Röm. 15, 30; Gal. 5, 22.“ Ähnlich Meßmer, Kol., S. 17 f.

[36] Die Liebe der Kolosser, von der Epaphras Bericht erstattet, wird wohl „schwerlich bloß ihre Liebe zum Apostel (wie u. a. Bisping, a. a. O., annimmt), sondern ihre Liebe überhaupt, die ja das vorzüglichste Siegel der christlichen Vollkommenheit ist“ (Meßmer, a. a. O.) sein. Diese Deutung im Hinblick auf V. 4 bei Knabenbauer, EphPhilKol., S. 287.

[37] Das αὐτοῦ bezieht sich zweifellos auf Gott als das Subjekt, an welches die Bitte gerichtet ist. Bisping, a. a. O. Die Kontroverse,

Verwirklichung dieses göttlichen Vaterwillens notwendig ist: die Lehre und das Vorbild des Herrn[38] und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, der durch die Eingießung der Weisheit und Einsicht[39] den inneren Sinn erleuchtet und erneuert[40] und so die Erkenntnis und Verwirklichung des in Christus geoffenbarten Willens[41] Gottes ermöglicht. Darum betet er auch um dieses erleuchtende, erneuernde und geistbefruchtende Wirken des Gottesgeistes, damit sie aus dem von diesen gelegten Grunde nach Christi des Herrn Lehre und Beispiel, — „des Herrn würdig", christuswürdig, d. i. christlich und so nach allen Seiten hin wohlgefällig (εἰς πᾶσαν ἀρεσκίαν) zu wandeln und in allen guten Werken fruchtbringend immer mehr zu wachsen vermögen in der Erkenntnis Gottes[42].

Ähnlich wie bei der Informierung des alten Menschen mit dem Wahrheits-, Gerechtigkeits- und Heiligkeitsleben (Eph. 4,

---

ob unter dem Willen Gottes der ethische Gotteswille, d. h. die Gottesgebote oder der liebegeborene Erlösungsratschluß gemeint sei, erübrigt sich, da doch offenkundig beide Willensinhalte angedeutet sind.

[38] Daß unter dem κύριος in V. 10 Jesus Christus, der Herr, zu verstehen sei, nehmen die Exegeten einmütig an. Vgl. Knabenbauer, Meßmer, a. a. O., De Wette, Exeget. Handbuch zum NT., S. 22. Ferner Zorell, Lex. graec., S. 322, wo diese Stelle unter denen aufgezählt ist, in denen κύριος Christus den Herrn bedeutet. Die Vulg. hat wohl mit Rücksicht auf 1 Thess. 2, 12, „digne Deo", was aber an dieser Stelle um so weniger dem vollen Paulussinne zu entsprechen scheint, als dieser bei der sinnzusammenhängenden Nennung des Deus und Spiritus auch die des Dominus Jesus Christus fordert.

[39] Zu dieser Deutung des πνευματική vgl. Knabenbauer, a. a. O., S. 289, Meßmer, Kol., S. 19, Bisping, a. a. O., S. 248, De Wette, a. a. O. sowie oben, S. 44 zu Eph. 1, 3 und Reinhard, Wirken, S. 69 f.

[40] Vgl. Eph. 1, 18 (oben S. 81 f.) und Eph. 4, 20—24 (oben, S. 139 ff.).

[41] Vgl. 1 Thess. 1, 6—8, oben, S. 116 f., 1 Thess. 5, 17—19, oben S. 125 f.

[42] Die Erkenntnis des Gotteswillens und das dieser Erkenntnis entsprechende Leben bedingt und fördert die Erkenntnis Gottes.

20—24) sowie bei der Informierung desselben mit dem einen gemeinsamen Heiligungswillen (1 Thess. 4, 2—8), sind es auch in diesem Falle drei Informatoren, die bei der Belehrung des unwissenden Menschen zusammenwirken, um ihm den einen göttlichen Willens- und Lebensinhalt zum subjektiven Bewußtseins- und Tätigkeitsinhalt zu machen. Gott ist der allmaßgebende Träger, Christus der Herr der originale, vorbildliche Verwirklicher und als solcher Maßstab der Wertbestimmung in der abbildlichen Verwirklichung des einen göttlichen Willens. Der Heilige Geist ist der individuell-unmittelbare Quell der Liebe und Spender der Einsicht in denselben Gotteswillen und der Weisheit für ein diesen Willen gemäßes Leben.

III. Kirchliches Gemeinschaftsleben.

Wie Paulus im Hinblick auf das religiöse und sittliche Leben der Christen in den verschiedensten Wendungen auf die drei Bewirker und Erhalter der Rechtfertigung hinweist, um so den Lesern die erhabensten Motive ihres gerechten Seins und Tuns vor Augen zu führen, so macht er es auch auf dem Gebiete des christlichen Gemeinschaftslebens. Und es ist anders gar nicht zu erwarten, wenn man bedenkt, wie sehr die paulinische „Weltanschauung" beherrscht ist von dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit, wie er die neugeschaffene Menschheit in ihrer Ganzheit, wie in ihrer Ausgliederung gar nicht anders als einen Theomorphismus zu begreifen vermag [43]. Wenn er also den Christen, den Gliedern des Christusleibes, die fundamentalen Lebensgesetze der christlichen Sozietät vor Augen führen will, kann er dies kaum auf eine wirksamere Weise tun, als daß er hinaufzeigt

[43] Vgl. oben zu Eph. 1, 13 f. (S. 46 ff.); Eph. 4, 20—24 (S. 139 ff.); Kol. 3, 9 ff.: „Zieht den alten Menschen samt seinen Werken aus und zieht den neuen an, der ... nach dem Bilde seines Schöpfers sich erneuert. Da heißt es nicht mehr Heide und Jude... sondern alles in allen Christus." Ferner Kol. 1, 13 ff.: Christus als Bild Gottes, des Unsichtbaren, zu dem alles Geschaffene in abbildlicher Weise geschaffen ist.

auf das göttliche Urbild (die Ursozietät), auf die Liebesgemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Aus dem gläubigen Einblick in das allvorbildliche göttliche Gemeinschaftsleben heraus löst er in kurzen, aber markanten Sätzen die, wie in jeder menschlichen, so auch in der kirchlichen Gemeinschaftsform sich aufdrängenden Fragen. Es sind dies Probleme, wie sie sich teils aus dem Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft (Einheit-Vielheit, Gleichheit-Ungleichheit) teils aus dem Ich-Du-Verhältnis (Liebe, Gerechtigkeit, Friede) ergeben.

Das Urelement und Grundprinzip des vorbildlich-göttlichen und somit auch das abbildlich-menschlichen Zusammenlebens ist die Liebe. Aus dem allorganisierenden Prinzip der gliedernden und einenden Liebe [44] ergeben sich die Gesetze der Autorität, der Einheit und der Gegenseitigkeit [45]. Aus der einen Liebe Gottes des Vaters, Christi des Herrn und des Heiligen Geistes herausgewachsen und in mannigfaltige Machtäußerungen (ἐνεργήματα), Dienstleistungen (διακονίαι) und allgemeine wie spezifische Lebensinhalte (χαρίσματα) „besondert" [46], hat alles Leben, aus der Kraft des einen Gottes wirkend, dem einen Herrn dienend und befaßt in dem einen Geiste, wieder hineinzuwachsen in die eine Liebe [47].

---

[44] Näheres über diese Funktion der Liebe im folgenden. Auf dem „Prinzip der gliedernden Liebe" beruht die ganze Lebensphilosophie im allgemeinen und im besonderen die Gesellschaftsphilosophie Franz v. Baaders, der in diesem Punkte echt paulinische Gedanken „nach"-denkt. (Vgl. Sauters Erläuterungen zu B. Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, Hdfl. XIV, S. 654; 672 ff.)

[45] Vgl. Calippe, Der hl. Paulus und der christl. Staat, deutsch von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg, Ravensburg 1907, S. 145 ff. (Gesetz der Gegenseitigkeit), S. 166 ff. (Gesetz der Autorität), S. 190 ff. (Gesetz der Einheit).

[46] Vgl. 1 Kor. 12, 4—6, wo der Ausdruck διαιρέσεις die Tatsache der die Organisation bedingenden Besonderung bedeutet. Vgl. unten z. d. St.

[47] Von dieser Wachstümlichkeit des Lebens war auch im Obigen immer wieder die Rede, besonders S. 68 ff. zu Eph. 3, 14 ff. Calippe, a. a. O., S. 199 ff. fügt zu den oben angeführten drei „Geestzen" als

1. Einheit in der Vielheit.

a) Gott, Christus der Herr und der Heilige Geist als Einheitsprinzipien der verschiedenen Gnadengaben, Ämter und Kraftwirkungen.

1 Kor. 12, 4—6: 4 Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber es ist
5 ein und derselbe Geist. Es gibt verschiedene
6 Ämter, aber es ist ein und derselbe Herr. Es
gibt verschiedene Kraftwirkungen, aber es ist ein
und derselbe Gott, der alles in allen wirkt.

Wie sich aus der Betrachtung dieser Fundamentalsätze des christlichen Gemeinschaftslebens unschwer ergibt, hat hier der Apostel den ganzen Neuschöpfungskosmos vor Augen, wenngleich die Berücksichtigung der außergewöhnlichen Erscheinungen in demselben im Vordergrunde steht, da ja diese den Anlaß zu dieser Erörterung gaben. Nichts weniger als der große, welterneuernde Organisierungsprozeß der „neuen Menschheit" durch die drei Urorganisatoren Gott, Christus, den Herrn, und den Heiligen Geist [48] liegt diesen markanten Äußerungen des großen Lehrers zugrunde. Wie alle Organisation „die durch Sonderung vermittelte Verbindung des einen mit dem einzelnen" [49] ist, so ist es in analoger Weise auch in der urbildlichen Sphäre der Übernatur, bei der Organisation des göttlichen Lebensinhaltes. Von den drei Urbesitzern der göttlichen Lebenssubstanz geht die das Eine mit dem Einzelnen verbindende Besonderung und Verteilung (διαιρέσεις) im dreifaltigen Lebensstrom aus.

Dieser Vermittlungs- und Besonderungsprozeß erfolgt in der Weise, daß alle den einzelnen Gliedern des erstehenden Or-

---

viertes noch das „Gesetz vom Wachstum" als Charakteristikum der paulinischen Lebensphilosophie hinzu.

[48] Gott ist Organisator als der alles in allen Wirkende (1 Kor. 12, 6), Christus ist Organisator als der, dem alles dient (1 Kor. 12, 5) und der jedem in einem von ihm frei zu bestimmenden Maße die verschiedenen Gnaden zuteilt. (Eph. 4, 7.) Der Geist ist Organisator als der, der einem jeden zuteilt, wie er will (1 Kor. 12, 11). Alle drei aber vergemeinschaften einen Organisationsinhalt.

[49] Baader, a. a. O., S. 498.

ganismus zukommenden, wie die allgemeinen, so auch die spezifischen [50] Lebensgnaden (χαρίσματα) dem einen allbelebenden Geist, alle allgemeinen wie spezifischen [51] Lebensfunktionen, alle Dienstleistungen (διακονίαι) dem allmaßgebenden Haupt und allbeherrschenden Kyrios und endlich alle — ordentlichen und außerordentlichen [52] — Lebenskräfte, bzw. Kraftwirkungen (ἐνεργήματα) dem einen allursächlichen Gott (dem Vater [53]) appropriiert werden. Die Mannigfaltigkeit und Vielheit, die scheinbare Ungleichheit und Regellosigkeit in der Verteilung der Gnaden, Dienstleistungen und des Machtbesitzes findet demnach in der Einheit der Geber ihre Erklärung, Begründung und ihren Lebenswert. Wie alle lebendige und lebensfähige Organisation in irgendeiner Weise eine von einem Geiste belebte, von einer Lebensenergie durchflutete Herrschafts- und Dienstgemeinschaft ist, muß es die idealste Organisationsform um so mehr sein. Alle

---

[50] Die allgemeinen, allen Gliedern des Christusleibes daseinsnotwendig zukommenden Lebensgnaden sind dem Einzelnen schon in der Taufe vermittelt und werden im beständigen Vermittlungsprozeß erneuert, währenddem die spezifischen, zum Nutzen der Gemeinschaft gegebenen Charismen durch einen superrogatorischen Gnadenakt des Heiligen Geistes zugeteilt werden. Über den paulinischen Begriff des χάρισμα vgl. Reinhard, Wirken, S. 108 f., zum ganzen Problemkreis des charismatischen Geistwirkens, a. a. O., S. 96 ff.

[51] Vgl. oben, S. 116 ff., wo neben der spezifischen Organschaft auch die allgemeine berücksichtigt ist.

[52] Die außerordentlichen Kraftwirkungen sind ausgesprochene Wunderkräfte. Daß es sich hier in allen drei Fällen der Gabenverteilung nicht nur um spezielle, sondern auch um die generellen Gaben handelt, ergibt sich aus den folgenden Ausführungen (V. 12 ff.) des Apostels.

[53] Im θεός des V. 6 sieht Schäfer, Kor., S. 246, nicht Gott Vater, das erste Konstitutivum der paulinischen Trinität, sondern den dreipersönlichen Gott, und zwar mit Rücksicht auf den Zusatz: „der alles in allen wirkt". Da aber sinngemäß dasselbe in V. 11 auch vom Pneuma ausgesagt ist, wird kein Grund vorhanden sein, von der gewöhnlichen trinitarischen Auffassung der Stelle abzugehen. Letzteres muß auch gegen De Wette, a. a. O., S. 114, betont werden, wenn er meint, daß Paulus nur eine Art von Dreieinigkeit herstellen wolle, die aber mit der sonstigen paulinischen Trinität nicht übereinstimme.

Glieder und Organe partizipieren an dem einen Geiste, dienen dem einen Herrn, wirken aus der einen gottväterlichen Energie. Und wenn schon jeder Leib, jede Körperschaft beherrscht ist und daseinsnotwendig beherrscht sein muß vom Gesetz der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit, um wie viel mehr muß dies beim Christusleib der Fall sein, der ja unmittelbar aus der göttlichen Lebensgemeinschaft von Vater, Sohn und dem Heiligen Geist herauswächst, die den vorbildlichsten Solidarismus bildet und eine unendlich lebensvolle Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit ist [54].

Und wenn schließlich alle Gemeinschaft, alles lebendig Organische in irgendeiner Weise sein Dasein dem allorganisierenden „Prinzip der gliedernden Liebe" verdankt, um wie viel mehr muß dieses Lebensprinzip jenen Organismus beherrschen, der eine Epiphanie der wesenhaften Gottesliebe ist. Liebe ist ja jene ureine Lebenswesenheit [55], aus der und in der die göttliche Dreiheit lebt [56] und aus der und in der jegliche geschaffene Vielheit und Mannigfaltigkeit ihren Halt und Bestand findet. Darum kann der Apostel die Erläuterungen seiner drei Fundamentalthesen von der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der

---

[54] Die Tendenz des Apostels ist ja auf die Einheit des übernatürlichen Lebensprinzipes hinzuweisen und so den Lesern vor Augen zu halten, daß man aus der Verschiedenheit der Gnadengaben nicht auf eine Vielheit der übernatürlichen Kausalitäten schließen dürfe, wie der Polytheismus es tat. Vgl. Sickenberger, KorRöm., S. 74. Die Einheit Gottes, des Vaters, Christi, des Sohnes und des Heiligen Geistes untereinander darf der Apostel als Erkenntnisgegenstand der Leser voraussetzen, zumal da die Einheit dieser drei im Laufe desselben Briefes unzweideutig zum Ausdruck gebracht ist (2, 10—16; 6—11. 15—20; 12, 3. Vgl. oben zu diesen Stellen).

[55] Zur substanzialen Auffassung der Liebe vgl. Röm. 5, 5; Eph. 3, 17 ff.

[56] Vgl. 2 Kor. 13, 11 (Gott der Liebe); Kol. 1, 13 (Sohn seiner Liebe), Eph. 4, 3 (Geist als Friedens- und Liebesband), ferner Liebe Gottes (Röm. 5, 5; 8, 39; 2 Kor., 13, 13), Christi (Röm. 8, 35; Eph. 3, 18 f.), des Heiligen Geistes (Röm. 15, 30). In diesem Sinne mahnt der Apostel Eph. 5, 1 f.: „Seid Nachahmer Gottes und wandelt in der Liebe." Das göttliche Leben ist „Wandel in der Liebe".

Einheit nicht wirkungsvoller ausklingen lassen, als mit dem Hohenlied der Liebe (Kap. 13), mit keinem vielsagenderen Mahnruf abschließen, als mit dem „Trachtet nach der Liebe!“ (14, 1).

b) Ein Geist, ein Herr, ein Gott und Vater aller.

Eph. 4, 3—6: 3 Seid eifrig darauf bedacht, die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens zu be-
4 wahren. Ihr seid ja ein Leib und ein Geist,
wie ihr auch bei eurer Berufung zu einer Hoff-
5 nung berufen wurdet. Ein Herr, ein Glaube,
6 eine Taufe! Ein Gott und Vater aller, der da
ist über allen, durch alle und in allen.

Auf dasselbe Grundgesetz des Gemeinschaftslebens, wie es Paulus in den obigen Thesen den Korinthern vor Augen hält, lenkt er auch hier die Aufmerksamkeit der Epheser. Der Unterschied besteht nur darin, daß im ersten Falle die Vielheit (*διαιρέσεις*) der Ausgangspunkt ist, die er mit dem Hinweis auf die Einheit der Geber und schließlich auf das Urprinzip des organischen Lebens, die Liebe, in der Einheit aufgehoben sein läßt, während er hier von dieser letzteren ausgeht und von ihr aus das Problem der Vielheit und Ungleichheit löst. Unmittelbar vorher (3, 14 ff.) fleht ja der von der Herrlichkeit der göttlichen Heilsökonomie überwältigte Apostel, es möge der Vater, von dem alle Vaterschaft und alle Gemeinschaftsbildung (*πατριά*) ihr Dasein hat, durch das belebende Wirken seines Geistes die Gläubigen immer mehr in Christus hineinwachsen und damit immer tiefer eindringen lassen in die Breite und Länge und Höhe und Tiefe der Liebe, dieses allbelebenden und alleinenden göttlichen Lebenselementes. Aus diesem gottvollen Einheitsgedanken der Liebe heraus ermahnt nun der „Gefangene im Herrn“ seine geistlichen Kinder, sie möchten doch einander ertragen in Liebe und eifrig darauf bedacht sein, die Einheit des Geistes[57], d. i. die in dem einen Geiste begründete

[57] Ob hier die subjektive Einheit der gläubigen Gesinnung (Bisping, EphPhilKol., S. 91, Knabenbauer, EphPhilKol., S. 111 f., Ewald, EphKolPhlm., S. 181), oder die objektive vom Heili-

Lebenseinheit [58] durch das Band des Friedens, durch friedliches Verbundensein und -bleiben [59] zu wahren.

Und wieder greift er zur Bekräftigung dieser seiner innigen Bitte zu seinem Hauptmotiv, zum Hinweis auf die Lebenseinheiten, aus denen die neue Schöpfung entstanden und in denen sie ihren Bestand hat und die in letzter Linie selbst wieder aus der einen unerschöpflichen göttlichen Liebeseinheit entstammen. Er führt diese Lebenseinheiten in rhythmischer Form in drei dreigliedrigen Sätzen an, wobei in jedem derselben eine von den Einheitsquellen, die wir in der letztbehandelten Stelle vorfanden, das bestimmende Zentrum bildet. Alle Gläubigen bilden doch nur einen Leib, der da von einem Geiste, vom göttlichen Pneuma [60], gebildet und belebt ist und haben ein Lebensziel, einen Hoffnungsinhalt gemeinsam. Als Glieder des einen Christusleibes dienen alle dem einen Herrn, dem Haupt des neuen Universums, dem sie auf Grund des Glaubens, im Sakramente der Taufe eingeordnet und eingegliedert sind. Über allen und allem aber steht der

---

gen Geist gestiftete, in dem einen Geiste begründete (vgl. Phil. 1, 27) Lebenseinheit (Belser, Eph., Henle, Eph. z. d. St. Meinertz, Gefangenschaftsbriefe, S. 37) gemeint ist, ist mit Sicherheit wohl nicht festzustellen. Doch scheint mit Rücksicht auf die überwiegend paulinische Objektivitätsauffassung vom Pneuma und besonders mit Rücksicht auf Eph. 2, 18 (s. o., S. 21 ff.) die letztere die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Dazu kommt noch, daß die subjektive Seite der Einheitswahrung im Zusatz „durch das Band des Friedens" zum Ausdruck kommt. Durch die subjektive Friedensgesinnung wird die geistgewirkte Einheit gewahrt.

[58] Der Genitiv *πνεύματος* kann auch in der oben, S. 142, A. 32 angedeuteten Genitivform, also als die im Geiste seiende, in der Tatsache des Befaßtseins im Pneuma gegebene Einheit aufgefaßt werden.

[59] Das vinculum pacis ist das constitutivum societatis, das, was die Gemeinschaft begründet.

[60] Knabenbauer, a. a. O., bezweifelt in Konsequenz der Auffassung von V. 3 auch an dieser Stelle, ob das *πνεῦμα* vom Heiligen Geist oder nicht vielmehr von der subjektiven Gesinnungseinheit der Gläubigen zu verstehen sei. Ähnlich auch Ewald, a. a. O. Die Mehrzahl der Erklärer, auch solcher, die in V. 3 zur subjektiven Auffassung

eine Gott, der Vater, der als erste und letzte Autorität „alles in allen wirkt" (1 Kor. 12, 6), somit nicht nur über allen und allem, sondern auch durch alle und alles und in allem und allen sich wirksam erweist. Diese gottväterliche Wirksamkeit ist aber bekanntlich nicht eine durchwegs unmittelbare, sondern eine zum Teil mittelbare. Er verwirklicht ja seinen Schöpfergedanken und seine Schöpfermacht durch Christus, im Geiste. Er ist also als Vater über allem, als Sender des Sohnes im Ganzen des Neuschöpfungskosmos und durch dieses Ganze (διὰ πάντων) im Heiligen Geiste, den er als „Geist seines Sohnes" in die Herzen der Menschen sendet, auch in den Gliedern dieses Ganzen (ἐν πᾶσιν, in omnibus nobis) wirksam [61]. Aus diesen einheitlichen Lebensprinzipien, die ihrerseits alle wieder in der einen Liebe gründen, erwächst jegliche Vielheit, Mannigfaltigkeit und Ungleichheit an Gnadenbesitz — seien es nun Charismen oder Dienstleistungen oder Kraftwirkungen — und zwar in dem aus dem sinnvollen, willenssolidarischen Zusammenwirken der drei göttlichen Organisatoren sich ergebenden Verteilungsmaß [62].

Alle diese aus der Ureinheit abgeleitete Vielheit aber hat ihren Sinn- und Lebenszweck darin, wieder zurückzustreben und

---

πνεῦμα neigen, sieht jedoch in dieser Stelle bedenkenlos den Heiligen Geist. Vgl. Bisping, EphPhilKol., S. 91; Meinertz, a. a. O., Belser, Eph., S. 110, Kruckenberg, Eph., S. 53. Daß die von uns angedeutete Interpretation in durchaus paulinischen Gedankengängen sich bewegt, wird wohl auch nicht angezweifelt werden können.

[61] Diese Erklärung des Zusatzes: über, durch und in allen findet wohl ohne weiteres ihre Begründung in der gesamten paulinischen Lehre über die Wirksamkeit Gottes des Vaters, wie wir sie immer wieder angedeutet fanden. Die einmalige Setzung des Artikels legt es nahe, alle drei Seinsweisen (ἐπί, διά, ἐν) in der obigen Weise auf Gott zu beziehen. (Vgl. Knabenbauer, Meinertz, a. a. O.; Ewald, S. 182, Belser, S. 112), nicht aber das ἐπί auf Gott, das διά unmittelbar auf Christus und das ἐν auf den Heiligen Geist (Bisping, a. a. O., S. 92).

[62] Siehe oben, S. 150, A. 53.

wieder hineinzuwachsen in die Einheit, „zum Aufbau des Leibes Christi", bis wir alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur vollkommenen Mannhaftigkeit, zur Vollreife des Mannesalters Christi gelangen (V. 13). Unbeeinflußt von allen Lügen, die sich durch den Schein der vielfaltigen, äußerlichen Lebensverhältnisse aufdrängen, sollen sich die Christgläubigen „an die Wahrheit halten und in Liebe nach jeder Hinsicht in den hineinwachsen, der das Haupt ist, in Christus" (V. 15). Und so lange dauert dieses Wachsen des Christusleibes in seiner Ganzheit und seinen, mit einem größeren oder geringeren Maße des Eigenlebens [63] ausgestatteten Gliedern, bis er ganz hineingewachsen und hineingebaut ist in die e i n e L i e b e (V. 16).

c) Der des Evangeliums Christi würdige Wandel in „einem Geiste" als Grundlage der von Gott kommenden Rettung.

Phil. 1, 27—28: 27 Wandelt nur würdig des Evangeliums C h r i s t i. Denn ich möchte, wenn ich etwa komme, an euch sehen, oder, wenn ich fern bleibe, von euch hören, daß ihr i n e i n e m G e i s t e feststeht, einmütig für den Glauben an das Evan-
28 gelium kämpft und euch in keiner Weise von den Widersachern einschüchtern laßt. Dies ist dann für sie ein Zeichen, daß sie dem Verderben verfallen, ihr aber gerettet werdet; und das kommt von G o t t.

Auch hier ist der Zentralgedanke die im G e i s t e [64] begründete, vom Heiligen Geiste gestiftete Einmütigkeit im Glaubensleben. Nur dann wandeln die Gläubigen würdig des Evan-

---

[63] Den organisationswesentlichen Gedanken der „vita propria" des Gliedes innerhalb des Ganzen (vgl. S p a n n, Kategorienlehre, S. 129 ff.) bringt der Apostel in V. 16 klassisch zum Ausdruck: „*κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*".

[64] Daß hier unter Pneuma der Heilige Geist zu verstehen sei, nehmen die Kommentatoren in überwiegender Mehrzahl an. Vgl.

geliums Christi, das ja ein Evangelium der Liebe ist (1, 9—11), wenn sie in dem einen Geiste feststehen und sich in diesem einmütigen Eintreten und Kämpfen für den einen Glaubensinhalt des Evangeliums nicht wankend machen lassen durch die Widersacher, durch den Geist der Negation und Zwietracht. Ihr Verharren in der christlichen Lebenseinheit wird der Grund für ihre Rettung, das heißt für ihr Verbleiben in der göttlichen Lebensgemeinschaft sein. Für die Widersacher aber, für die außerhalb dieser unerschütterlichen, festgefügten Einheit und Geistgemeinschaft Stehenden, wird die Tatsache, daß sie außerhalb dieser Einheit stehen, ein Zeichen sein, daß sie dem Verderben verfallen sind, das heißt, aus jener Einheit im göttlichen Geiste „exkommuniziert" sind. Die hiebei maßgebende Richterinstanz ist Gott, der die einen auf Grund ihres Seins in dem einen Geiste und des Wandelns gemäß dem Evangelium Christi rechtfertigt, als seine Kinder und Hausgenossen aufnimmt, die anderen, außerhalb der pneumatischen und christlichen Lebensordnung Stehenden, verdammt, aus der Erbschaft des einen göttlichen Lebens ausschließt.

Wahret die Einheit in der Vielheit dieses Lebens, damit ihr in dem einen Geiste und in Christus zu Gott dem Vater und damit zum Mitbesitz des einen göttlichen Lebens gelanget! — das ist die eindringliche Mahnung des liebenden Apostels an die geliebten Philipper.

Knabenbauer, EphPhilKol., S. 199, Bisping, EphPhilKol., S. 176, B. Weiß, Phil., S. 122, Lipsius, GalRömPhil., in: Handkomm. z. NT. 2, S. 224. Der natürlichen Auffassung des Pneuma gibt dem Vorzug Bertrams, Wesen, S. 20, dagegen verweist Reinhard, Wirken, S. 23, daß bei Paulus das ἐν ἑνὶ πνεύματι eine stehende Formel ist (1 Kor. 12, 9; Eph. 2, 18) wie noch häufiger ἐν πνεύματι (1 Thess. 1, 5; 1 Kor. 6, 12; 2 Kor. 6, 6; Röm. 9, 1; 14, 17; Kol. 1, 8; 1 Tim. 3, 16), wobei sich das πνεῦμα stets auf den Heiligen Geist bezieht. Zweifellos ist im anschließenden ἐν μία ψυχῇ die subjektive Sinneseinheit ausgedrückt, die durch den einen objektiven Geist gewirkt, durch die Tatsache des Seins in dem einen Geiste gegeben ist. Vgl. oben, S. 24 ff. zu Eph. 2, 18 und S. 152 ff. zu Eph. 4, 3—6.

2. Gottebenbildlicher Wandel in der Liebe.

Eph. 4, 30—5, 2: 30 Betrübt nicht Gottes Heiligen Geist, mit dem ihr für den Tag der Erlösung besiegelt
31 seid. Alle Bitterkeit, aller Zorn und Groll, alles Lärmen und Lästern, überhaupt alle Bosheit sei
32 fern von euch. Seid vielmehr gegeneinander gütig und barmherzig und vergebt einander,
5 wie Gott euch in Christus vergeben hat. Seid Nachahmer Gottes als seine geliebten
2 Kinder und wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt und sich um unsertwillen als Opfergabe hingegeben hat: ein köstlicher Opferduft für Gott.

Im Zuge derselben christlichen Lebenslehre, die mit dem in der vorletzten Stelle erläuterten rhythmischen Thesen über die organisierenden Lebenseinheiten eingeleitet ist, weist Paulus hier abermals auf die Schöpfer und Erhalter der neugeborenen Lebensgemeinschaft der Heiligen hin. Er kann die theomorphe Gesellschaftsstruktur des Christentums, die aufbauenden Kräfte „von oben", gegenüber den destruktiven Kräften „von unten", nicht stark genug betonen. Sein Hauptargument gegen jeglichen Egoismus und Individualismus und für den Solidarismus derjenigen, die ja „Glieder untereinander"[65] sind, ist dem Sinne nach immer dasselbe: Seid Nachahmer Gottes als seine geliebten Kinder und wandelt in der Liebe (5, 1).

Zu Beginn des 4. Kap. fordert der Apostel die Epheser zum Wandel in der sozialen Liebe auf mit der positiven Formulierung: Wandelt würdig eures Berufes, der euch zuteil geworden ist, seid voller Demut, Sanftmut und Geduld und ertragt einander in Liebe." (4, 1. 2.) Dieses gegenseitige, liebebestimmte Sichertragen soll geschehen in zarter und ehrfürchtiger Rücksicht auf die „Einheit des Geistes", die ihrerseits wieder gewahrt bleibt durch das „Band des Friedens".

---

[65] V. 25 *ἀλλήλων μέλη*. Es ist damit wohl auch das organische Herauswachsen des einen Gliedes aus dem anderen angedeutet. Vgl. 1 Kor. 12, 27: „membra de membro". Das Gliedsein beruht nicht nur auf dem zentralen (Ganzheit-Glied), sondern ebensosehr auch auf dem peripherischen (Glieder-Glied) Lebensverhältnis.

Zu demselben, von Liebe, Einheit, Frieden getragenen, gegenseitigen Verhalten fordert er die Leser an der hier zu behandelnden Stelle in negativen Ausdrücken auf. Sie sollen alles meiden, was die Liebe verletzt, die geistgewirkte, für das christliche Lebensgebilde charakteristische Lebenseinheit sprengt. Sie sollen alles meiden, was das „Band des Friedens" zerreißt, wie: Lüge, Zorn, Diebstahl, schlechte Rede (V. 25—29), Bitterkeit, Zorn und Groll, Lärmen und Lästern, überhaupt alle Bosheit (V. 31). Alles, was eine Auflehnung, einen Widerstand gegen irgendein Konstitutivum der sozialen Einheit und Liebe bedeutet, „betrübt" den Heiligen Geist, den Geist Gottes, des Vaters, und Christi, des Sohnes. Dieser Heilige Geist ist das Urprinzip der Einheit in dem einen Christusleib (4, 4). Seine Tendenz, sein guter Wille ist: Einheit stiften. Das Entgegenwirken gegen diesen seinen guten Willen betrübt ihn, wie auch den Menschen, der dem Nächsten Gutes tun will, die Nichtannahme oder gar verächtliche Zurückweisung betrübt. Und schon deswegen sollen die Gläubigen diesen Gottesgeist nicht betrüben, weil sie ja in letzter Linie gerade ihm die Christwerdung, das Siegel der Christuszugehörigkeit, die wesensumprägende Sphragis zu verdanken haben. Erst auf Grund dieses umschaffenden Pneumasiegels haben sie ja die Legitimation erworben für die am Erlösungstage erfolgende Inbesitznahme des göttlichen Erbschafts- und Lebensgutes, das sie auf Grund desselben Geistessiegels hier schon angeldweise besitzen. (Vgl. oben, S. 47 ff.). Wenn sie sich nun von diesem Geiste nicht weiterbilden und einführen lassen in das Leben der göttlichen Einheit und des Friedens und der Liebe, wird sich der verachtete, betrübte Gottesgeist von ihnen zurückziehen. Damit aber verlieren sie die Möglichkeit der Inbesitznahme des ihnen in Aussicht gestellten göttlichen Lebensgutes. Ein erschütterndes Argument für die Leser und für jeden Christgläubigen, dem der Heilige Geist nicht ein geistloser Begriff, sondern der abgrundtiefe Name der Schöpfermacht ist, die das Antlitz der Erde erneuert!

Aber nicht nur die Rücksicht auf den Einheitsstifter, den Heiligen Geist, sondern auch das göttliche Vorbild, das ur-

bildliche Liebes- und Gegenseitigkeitsverhältnis von Gott Vater und Christus, dem Sohn, sowie das Verhalten dieser beiden zum sündigen Menschen soll die Christen zum Wandel in der Liebe bestimmen. Sie sollen gegeneinander gütig und barmherzig sein und einander vergeben, wie auch Gott Vater ihnen all ihre große Schuld in Christus, dem Sohne, vergeben hat, der sich ihrerstatt dem Vater als Opfergabe hingegeben. Ebenso wie die vergebende Liebe Gottes dem mit fremder Schuld beladenen Christus gegenüber, soll auch die opferbereite Liebe Christi zu den sündigen Menschen für die Art ihres Gegenseitigkeitsverhältnisses maßgebend sein.

Die vergebende, sich hergebende Liebe des Vaters, die opfernde, sich hingebende Liebe des Sohnes und die einende Liebe des Heiligen Geistes — das sind die drei Entfaltungsweisen der einen Liebe aus der und in der die christliche Lebensgemeinschaft ihren Bestand hat. Wie aber in der urbildlichen Sphäre des organisierenden Gottes, so muß sich diese eine allbelebende Liebe auch in den abbildlichen Lebenssphären der in den gottmenschlichen Organismus eingegliederten Menschen entfalten und auswirken als: vergebende, opfernde und einende Liebe.

3. Wesen des Gottesreiches.

Röm. 14, 17—18: 17 Das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit, Frieden und 18 Freude im Heiligen Geiste. Wer darin Christus dient, ist Gott wohlgefällig und den Menschen angenehm.

Wir finden hier zunächst negativ, dann positiv eine „Definition" des Gottesreiches. „Nicht in der pharisäisch gesetzlichen Beobachtung von Speisegeboten besteht das Reich Gottes, sondern in den vom Heiligen Geiste gewirkten geistlichen Gütern, der Gerechtigkeit und Heiligkeit, des Friedens und der Freude in der Gottesgemeinschaft [66]." Die materiellen Lebens-

[66] B. Bartmann, Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift, BZF., 5. F., H. 4—5, Münster i. W. 1912, S. 64.

inhalte sind für die Wesensbestimmung des Gottesreiches belanglos. Nur die geistgewirkten Seinsmomente und Lebensgüter der Gerechtigkeit, des wahren, gottgewollten Seins und Tuns, des damit gegebenen Friedens nach innen und außen und die aus diesem friedvollen Ineinander resultierende Freude bilden das Kriterium des Reiches Gottes.

Und nur wer im Geiste wandelt, in der pneumatischen Lebensordnung verankert ist, aus der vom Heiligen Geiste geschaffenen Lebensart der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude dem einen allbeherrschenden Haupt, dem Herrn Jesus Christus dient, ist Gott wohlgefällig und den Menschen angenehm. Damit aber, daß das Wohlgefallen Gottes über ihm ruht, ist der Mensch ein in Wahrheit Gerechtfertigter [67] und somit ein lebendiges Glied des christlichen Lebensganzen, Bürger des Gottesreiches, „Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenosse". (Eph. 2, 19.)

Es erscheint also der wahre, vollwertige Bürger des einen wahren Gottesreiches hineingesetzt in eine Geisteswelt voll Harmonie, zu der Gott, Christus und Heiliger Geist jeder in seiner Weise, aber doch als solidarische Dreiheit in Beziehung stehen. Der Geist ist Stifter und Bewirker der Harmonie, Christus ist das immanente Zentrum, Gott der über allen stehende letzte Bezugspunkt in dem einen „Leistungssystem", in der einen Herrschafts- und Dienstgemeinde. Das Dasein und Wirksamsein des Heiligen Geistes bedingt und ermöglicht den Christusdienst, der Christusdienst, die Betätigung des geistgewirkten Christseins, bedingt und ermöglicht das Wohlgefälligsein vor Gott. Wo ein Faktor ist, sind die beiden anderen mitgegeben, wo der eine fehlt, fehlen wesensnotwendig auch die beiden anderen.

Für die Beurteilung der Art und Weise des trinitarischen Denkens des hl. Paulus sind gerade die auf das Gemeinschaftsleben bezüglichen Stellen bedeutungsvoll. Alle Kategorien des sozialen Lebens, auf die der Apostel immer wieder zu sprechen

---

[67] Siehe oben, S. 65 ff., zu Röm. 8, 8—10, wo die Tatsache des gerechten Seins im Bilde des Wohlgefallens Gottes ausgedrückt ist.

kommt, wenn er den Menschen als Glied des Christusleibes, des Rechtfertigungsganzen begreift, weisen darauf hin, daß Paulus alle konkretisierte Vielheit aus einer realen Einheit erstehen und in derselben Bestand haben läßt. „Zwei in einem Geiste" (1 Kor. 6, 17; Eph. 2, 18), die Lebenstendenz, „die Einheit des Geistes zu wahren", das Verbundensein durch das „Band des Friedens" (Eph. 4, 3), der durch die geistgewirkte Gerechtigkeit, den Frieden und die Freude bestimmte Christusdienst und insbesondere die gegenseitige Verbundenheit der Vielen durch die eine alleinende Liebe — alles das sind Ausdrücke, die deutlich genug zeigen, daß Paulus die den einen Christusleib bildenden Gläubigen ebensosehr als reale Einheit wie als reale Vielheit gedacht hat. Er konnte die Vielen gar nicht begreifen, als wirklich denken, ohne die Wirklichkeit der die Vielheit gebärenden, gemeinschaftbildenden Einheit mitzudenken [68]. Doch führt er, wie wir klar genug sehen konnten, die konkrete Vielfaltigkeit nicht unmittelbar auf die letzte ideale, allbefassende Ureinheit (Liebe) zurück, sondern auf die göttliche Dreiheit: Geist, Herr und Gott. Wenn man nun an der so charakteristisch-paulinischen theomorphistischen Wesensschau festhält, auf Grund welcher Paulus in allen abbildlich-kreatürlichen Sphären urbildlich-göttliches Leben sich widerspiegeln sieht, wäre es da nicht auch schon von hier aus anzunehmen, daß dieser die drei göttlichen Einheitsprinzipien (vgl. 1 Kor. 12, 4—6) ebensosehr als reale Einheit begreift, wie er sie als reale Dreiheit hinstellt?

Und wie nach paulinischem Gemeinschaftsbegriff die in einer Einheit befaßten Glieder nicht unabhängig voneinander, sondern eines aus dem anderen hervorgehend, als „Glied vom Glied", [69] das eine Ganze bilden, sollte er da nicht auch in der urbildlichen Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist an

---

[68] Daß ohne dieses Zusammendenken der Realität des Ganzen einerseits und der Glieder anderseits ein Gemeinschaftsbegriff gar nicht möglich ist, begründet Spann, Gesellschaftslehre, 2. Aufl., Leipzig 1923, S. 38 ff., vgl. daselbst die nähere Ausführung und Begründung des ganzheitlichen Gesellschaftsbegriffes, S. 85 ff.

[69] Vgl. oben, S. 157, A. 65.

ähnliche Ursprungsverhältnisse gedacht haben? Und sind nicht etwa die heilsökonomisch-trinitarischen Relationen, die in der immer wieder aufscheinenden Stufenleiter: „vom Vater, durch Christus, im Geiste und im Geiste und in Christus zum Vater" zum Ausdruck kommen, ein Niederschlag des gläubigen Wissens des begnadeten Lehrers von den innertrinitarischen Gegenseitigkeits- und Gemeinschaftsverhältnissen in der gottheitlichen Lebenssphäre?

C. Gott (Vater), Christus (Sohn) und der Heilige Geist als Richter und Zeugen beim göttlichen Strafgericht.

Die Aneinanderreihung der trinitarischen Texte, wie wir sie in all den vorhergehenden Stellen und Stellengruppen vorgenommen haben, war durch zwei logisch-aufeinanderweisende Grundgedanken bedingt. Der erste Grundgedanke beinhaltet eine Darlegung, wie der Mensch durch das schöpferische Zusammenwirken Gottes, Christi und des Heiligen Geistes aus dem elenden, nichtswürdigen, ungerechten, in das gottvolle und gerechte Dasein gelangt. Der zweite Grundgedanke hingegen ist eine auf ihren Höhepunkt gebrachte Motivierung zum Verbleiben in der neuen gottmenschlichen Lebensordnung mit beständigem Hinweis auf die drei göttlichen Faktoren derselben, auf Gott den Vater, Christus den Sohn und den Heiligen Geist.

Für denjenigen nun, der trotz der erlangten Erkenntnis des Zustandekommens, der Größe und Erhabenheit des neuen gottmenschlichen Lebensbundes, trotz des feierlichsten Hinweises auf die drei Schöpfer und Erhalter diese neutestamentliche Liebesgemeinschaft geringschätzt und die Bundestreue bricht, gibt es nur noch ein Argument: die Strafe. Immer wieder klingt aus der paulinischen Paränese das furchtbare Entweder-Oder durch: Entweder bleibst du in Zeit und Ewigkeit in der Geist-, Christus- und Gottesgemeinschaft, oder bleibst du ausgeschlossen aus derselben. Entweder bleibst du im lichten Bereiche des göttlichen Pneuma, oder wirst du hinausgeworfen in den finsteren Abgrund der gottlosen Sarx. Entweder bleibst du für Zeit und Ewigkeit Bürger des Reiches Gottes durch den Wandel im Geiste und das Verbundensein mit Christus, oder gehst auf dem Wege der Sünde in das Reich der massa damnata, der Enterbten. Auch die direkte Androhung der Strafe des ewigen Richters für den Abfall vom gerechten Sein, sei es auf religiösem,

sei es auf ethischem oder sozialem Gebiete kehrt bei Paulus oft wieder [70].

Es ist für unseren Untersuchungszweck ohne ernstlichen Belang, ob Paulus der unmittelbare oder nur mittelbare Verfasser des Hebräerbriefes ist, dem wir die folgenden drei Stellen entnehmen. Jedenfalls werden diese Hebräerbriefstellen ihren Ursprung aus echt paulinischen Gedankengängen und ihr Zuständigkeitsrecht im paulinischen Gedankensystem vollauf rechtfertigen.

I. Der strafende Richter und die zwei anklagenden Zeugen.

Hebr. 10, 28—31: 28 Wenn jemand das Gesetz des Moses übertritt, wird er auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen ohne Erbarmen mit dem Tode bestraft. 29 Wieviel schwerere Strafe wird dann wohl der verdienen, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt, das Blut des Bundes, durch das er geheiligt ward, für gemein erachtet und den 30 Geist der Gnade schmäht! Wir kennen ja den, der gesagt hat: „Mein ist die Rache! Ich will vergelten", und weiter: „Der Herr wird 31 sein Volk richten." Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.

Alle im Obigen einleitend angedeuteten paulinischen Strafmotive bringt der Verfasser des Hebräerbriefes auf die eine, das ganze Lebensgesetz des Neuen Bundes in sich befassende Formulierung: Wer den Geist der Gnade schmäht [71] und den Sohn Gottes mit Füßen tritt [72], verfällt dem schrecklichen Strafgerichte Gottes des ewigen Richters.

---

[70] Die klassische Stelle für die Gerichts- und Strafandrohung für ein religiöses Verbrechen ist 1 Kor. 11, 27 ff. (für sakrilegischen Empfang der heiligen Kommunion). Die Strafandrohung für Vergehen und Verbrechen auf ethischem und religiösem Gebiete finden wir besonders klar in 1 Thess. 4, 6 zum Ausdruck gebracht: „denn der Herr straft das alles, wie wir euch schon früher gesagt und versichert haben." (Vgl. oben, S. 143 f. zu 1 Thess. 4, 2—8.

[71] Vgl. Eph. 4, 30: „Betrübt nicht Gottes Heiligen Geist!"

[72] Vgl. 1 Kor. 11, 27 ff. (Die Versündigung am Leibe und Blute

Daß es sich hier nicht nur um die Auflösung eines partialen christlichen Lebensverhältnisses, sondern um einen totalen Bruch der Bundestreue, um einen völligen Abfall aus der Liebesgemeinschaft mit Gott handelt, sagt uns schon der Vergleich mit der Übertretung des mosaischen Gesetzes, die in Verbindung mit dieser maximalen Straffolge auch nur als völliger Bruch der Bundestreue im Götzendienst zu verstehen ist[73]. Wenn schon der bewußte, vorsätzliche Abfall aus der alttestamentlichen Lebensverbindung zwischen Gott und Mensch, wie sie durch das mosaische Gesetz hergestellt und geordnet war, auf die Aussage zweier oder dreier Zeugen mit dem leiblichen Tode bestraft wurde[74], um wie viel größer muß die Strafe für die Apostasie aus der unmittelbaren Gottesgemeinschaft sein, wie sie durch Christus hergestellt ist. In diesem letzteren Falle wird nicht nur ein durch den Menschen vermitteltes Gesetz übertreten und nicht nur ein menschlicher Gesetzgeber (wie Moses) verachtet. Der Gottessohn selbst ist es, der durch die Geringschätzung des neuen gottmenschlichen Lebensgesetzes verachtet, mit Füßen getreten wird. Und nicht ein durch das Blut der Tiere geheiligter Bund wird zerrissen und geringgeschätzt, sondern der durch das Blut des Gottessohnes gestiftete und geheiligte Liebesbund. Es wird ferner nicht ein menschlicher Gesetzeslehrer und -Ausleger geringgeschätzt, sondern der Geist der Gnade[75], der

---

des Herrn beschwört das göttliche Strafgericht auf den Menschen herab.)

[73] Diese Strafe für Götzendiener ist angedroht Deut. 17, 2—7. Die hier angedeutete Konsequenz aus dem Vergleich mit der alttestamentlichen Strafgesetzgebung vgl. bei Bisping, Hebr., S. 239 f.

[74] Der Verurteilte wurde zum Tore hinausgeführt und gesteinigt. Es ist also im Strafvollzug selbst die Tatsache der „Exkommunikation" symbolisch zum Ausdruck gebracht.

[75] Daß unter dem Geist der Gnade der „Heilige Geist" zu verstehen ist, stimmen die Kommentatoren überein. Vgl. Klee, Hebr., S. 232, Bisping, Hebr., S. 240 f. (Dieser faßt die Schmähung des Geistes der Gnade als „Sünde wider den Heiligen Geist", von der der Heiland sagt, daß sie weder in diesem noch im anderen Leben werde vergeben werden. Matth. 12, 31 ff.). Riggenbach, Hebr., S. 329.

göttliche Geist selbst wird durch den Abfall von der christlichen bzw. pneumatischen Lebensordnung „geschmäht". Dieser ist es ja, der den Menschen durch sein neues Lebensgesetz befreit (Röm. 8, 2), ihm die Gnaden zur Erfüllung dieses Gesetzes vermittelt und ihm das gerechte Sein sowie das daraus resultierende Gottkindschaftsverhältnis zum Bewußtsein bringt[76] (Röm. 8, 15). Der Gottessohn Christus Jesus und der Geist der Gnade sind also die zwei Mittler des Neuen Bundes, die wir verachten und schmähen, „wenn wir bei voller Erkenntnis der Wahrheit vorsätzlich sündigen" (V. 26).

Der mit Füßen getretene Gottessohn und der geschmähte Geist der Gnade sind aber auch die zwei göttlichen Zeugen[77], die gegen den undankbaren und verstockten Sünder zeugen werden am Tage, da er vor dem rächenden, allvergeltenden Richter steht. Daß es unter solchen Umständen schrecklich ist, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen, muß wohl mit erschreckender Klarheit einleuchten. Die Bestrafung mit dem zeitlichen Tod ist nur ein Schattenbild der furchtbaren Bestrafung mit dem ewigen Tod durch den lebendigen Gott auf Grund der Zeugenschaft des Sohnes Gottes und des Geistes der Gnade, des Heiligen Geistes.

So kann denn der Mensch auf zwei sich entgegengesetzten Wegen in die Hände des lebendigen Gottes fallen, entweder als Gotteskind und Gottesfreund oder als Gottesfeind. In beiden Fällen sind die zwei Mittler, der Heilige Geist und Christus, da, die den „Zugang zum Vater" und damit zum ewigen Gottesleben oder den Zugang zum strafenden Richter und damit zum ewigen Tode vermitteln. Wer im Geiste wandelt, ist in Christus, wer in Christus ist, ist gut gerichtet, ist Gott wohlgefällig und hat damit Anspruch auf das eine gemeinsame göttliche Leben. Wer dagegen gegen den Heiligen Geist sündigt, nicht in und gemäß dem Heiligen Geiste wandelt, ist nicht in Christus, ist daher un-

---

[76] Vgl. Riggenbach, a. a. O.: Der Heilige Geist wird hier Geist der Gnade genannt, „weil er zum inneren Verständnis und zur Aneignung der göttlichen Huld verhilft."

[77] Diese Deutung wird durch den Vergleich mit V. 28 nahegelegt.

gerecht und falsch gerichtet und dem Fluche des strafenden Gottes verfallen. Damit aber ist auch sein Anspruch auf die Erbschaft des beseligenden göttlichen Lebensgutes verwirkt. Die letzte Alternative ist eben immer die: entweder ewiges Leben in Gemeinschaft mit Gott dem Vater, Christus dem Sohn und dem Heiligen Geist oder ewiger Tod außerhalb dieser Gottesgemeinschaft.

II. Eine Heilsbotschaft — drei Zeugen.

Hebr. 2, 2—4: 2 Denn wenn schon das durch die Engel verkündete Wort unverbrüchlich war, so daß jede Über-
3 tretung und Unbotmäßigkeit gebührende Strafe erfuhr, wie könnten wir dann der Strafe entrinnen, wenn wir solch eine Heilsbotschaft unbeachtet ließen, die zuerst vom Herrn verkündigt und dann von denen, die sie vernommen
4 haben, uns getreu überliefert wurde? Dazu wurde sie von Gott, seinem Willen gemäß, durch Zeichen und Wunder, durch verschiedene Machterweise und Mitteilungen des Heiligen Geistes bekräftigt.

Hier finden wir den trinitarischen Gedankengang der göttlichen Zeugenschaft in vollem Maße wieder, während von der Strafe ohne Nennung des Richters gesprochen wird. Der Sinn der Argumentation ist derselbe wie früher.

Nicht Menschen, auch nicht Engel legen Zeugenschaft ab für die Lebenswahrheit und die absolute Gültigkeit der christlichen Lebensordnung. Christus Jesus, der über alle Kreaturen erhabene Gottessohn selbst in der Promulgator dieses Gesetzes, Verkünder dieser göttlichen Heilsbotschaft, der ja auch dann im eigenen Namen spricht, wenn er sich bei dieser Verkündigung der von ihm delegierten menschlichen Organe und Gesandten bedient. Aber auch Gott, der Vater des Herrn Jesus Christus, legt offenkundiges Zeugnis ab, indem er die Heilsbotschaft bei deren Verkündigung mit Zeichen und Wunder, durch verschiedene Machterweise bekräftigt. Diese wunderbaren Machterweise aber wirkt er durch Vermittlung des Heiligen Geistes, des göttlichen Machtfaktors, der seinerseits wieder

den einzelnen die außerordentlichen Lebenskräfte nach seinem Belieben zuteilt [78] und so zum unmittelbaren Zeugen der Heilswahrheit wird.

Da somit drei göttliche Zeugen für die eine Heilswahrheit eintreten, ist es da nicht unvergleichlich strafbarer, wenn jemand unter solchen Umständen die verkündete Heilsbotschaft nicht annimmt, als wenn er mit Verachtung menschlicher Autoritäten das Gesetz und die in ihm enthaltene Lebenswahrheit ignoriert?

III. Die letzte Alternative: göttlicher Segen oder Fluch.

Hebr. 6, 4—8: 4 Die bereits einmal erleuchtet waren, die die Himmelsgabe gekostet und den Heiligen
5 Geist empfangen, das herrliche Gotteswort und die Kräfte der künftigen Welt empfunden
6 haben und dann doch abgefallen sind, die kann man unmöglich wieder zur Umkehr bringen. Soweit es auf sie ankommt, kreuzigen sie den
7 Sohn Gottes aufs neue und treiben ihren Spott mit ihm. Wenn ein Land den reichlich niederströmenden Regen aufnimmt und denen, die es bestellen, die erwünschte Frucht hervor-
8 bringt, so empfängt es Segen von Gott. Bringt es aber nur Dornen und Disteln hervor, so ist es wertlos und dem Fluche nahe und wird am Ende ausgebrannt.

In einer wortgemäß nicht so sehr auffallenden, aber sinngemäß zweifellos gegebenen Geschlossenheit kommt hier der nämliche Gedanke, wie wir ihn in den beiden obigen Hebräer-

---

[78] Diese Deutung ergibt sich, wenn man textgemäß das *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν* zu *μεριμοὶ πν. ἁγίου* bezieht, in diesem also einen gen. subjectivus sieht. Nahegelegt wird diese Interpretation durch die Parallele mit Kor. 12, 4—11. In diesem Sinne vgl. Bisping, Hebr., S. 62, Reinhard, Wirken, S. 102; Klee, Hebr., S. 50; Schäfer, Hebr., S. 134; Windisch, Hebr., S. 21, der in den *μεριμοί* denselben Gedanken wie in den *διαιρέσεις* in 1 Kor. 12, 4—6 ausgedrückt sieht. Die Parallele mit der letztangeführten Stelle läßt auch Riggenbach, Hebr., S. 32, gelten, der hier in den *μεριμοὶ πν. ἁγίου* nicht die dem Geiste als Subjekt zukommenden, sondern als die diesen als Objekt beinhaltenden Zuteilungen sieht.

briefstellen gefunden haben, zum Ausdruck. Diejenigen, die „wie ein dürres Land den reichlich niederströmenden Regen", den von Gott Vater ausgehenden, durch Christus, den Gekreuzigten, auf die ganze Menschheit herabgegossenen und im Heiligen Geiste dem einzelnen zugeführten Strom des göttlichen Gnadenlebens [79] bereitwillig aufgenommen haben und im Geiste und in Christus wandelnd die erwünschte Frucht bringen, empfangen Segen von Gott [80]. Diejenigen hingegen, die aus der Lebenssphäre, in die sie durch den gottgeschenkten Heiligen Geist erhoben wurden [81], herausgefallen sind [82], die somit dem Geist der Gnade den Rücken gekehrt und den Sohn Gottes aus ihrem Herzen hinausgeworfen, ihn aufs neue gekreuzigt und verspottet, „mit Füßen getreten" haben, haben damit anstatt des Segens den Fluch Gottes des Vaters auf sich herabbeschworen. Weil sie keine „Früchte des Heiligen Geistes" hervorbringen, sondern nur Dornen und Disteln, werden sie immer wertloser, gottloser, gnadenloser, dem Fluche immer näher, bis sie schließlich am Tage des Gerichtes ganz dem Fluche verfallen sind und ausgebrannt werden aus der Gemeinschaft der ewig Lebenden, aus der Gemeinschaft derer, die das eine Leben, das Vater, Sohn und Heiliger Geist ursprünglich besitzen, als Miterben ewig mitbesitzen werden.

Nach Erledigung auch dieser drei durchaus paulinisch anmutenden Texte des Hebräerbriefes können wir, die Erklärung der trinitarischen Anklänge abschließend, feststellen: mag Paulus den Rechtfertigungsprozeß vom göttlichen Objekt oder vom menschlichen Subjekt aus begreifen, mag er ihn im Momente

---

[79] Dieses Gnadenleben machen aus: die Himmelsgabe, das herrliche Gotteswort und die Kräfte der künftigen Welt (V. 4—5).

[80] Vgl. Eph. 1, 3. Dieser Segen Gottes beinhaltet das gottvolle, rechte und gerechte Leben vor Gott.

[81] Der Heilige Geist ist auch hier wie in Röm. 5, 5 als Gabe und Geber aufzufassen. Er ist nicht nur Objekt der Himmelsgabe, des herrlichen Gotteswortes und der Kräfte der künftigen Welt, sondern auch Subjekt derselben.

[82] *παραπέσοντας*, prolapsi sunt.

seines Entstehens (justificatio prima), seines Bestehens (justificatio secunda) oder seines Abschließens (justificatio ultima, extremum judicium) denken, immer schwebt ihm in letzter Linie der seine Lebenstheorie tragende und bestimmende Grundgedanke vor Augen: es gibt nur ein gerechtes, wahres, wesentliches Leben und nur drei urgerechte, urwahre und wesentliche Inhaber dieses einen Gerechtigkeitslebens: Gott Vater, Christus der Sohn und der Heilige Geist. Und jedes weitere Wesen, das zu diesem einen, guten, schönen, wahren und gerechten Leben hinzugeschaffen wird, wird durch das Zusammenwirken aller drei Urbesitzer desselben eingeführt und „eingerichtet". Läßt sich das freie Wesen aber nicht führen und bilden und richten, oder stürzt es sich vorsätzlich aus dem rechten Leben wieder heraus, wird es von allen Dreien zugleich verworfen, in der selbstgewählten Unheilsrichtung belassen.

Und wenn alles, was gemäß dem Plane Gottes zum göttlichen Leben geschaffen werden soll, erschöpft, das göttliche Pleroma erfüllt ist, wird der eine Gott „alles in allen und allem" sein. Außerhalb dieses göttlichen Pleroma aber wird neben dem absoluten, dem Sein gegenüber indifferenten Nichts, noch das ewige höllische, mit dem brennenden Seinsimperativ behaftete „Nichts" des ungerechten, gottlosen, wertlosen und verfluchten Seins, der Ort des Heulens und Zähneknirschens sein.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologischer Ideengehalt der paulinisch-trinitarischen Texte.

A. Dreiheit, Dreifaltigkeit, Dreipersönlichkeit.

Mit der Aufstellung und Erklärung sämtlicher trinitarischer Anklänge ist der geeignete Grund gegeben für die nähere Bestimmung und Charakterisierung des Gottesglaubens unseres Apostels. Der rückschauende Überblick über den Gesamtkomplex der trinitarischen Stellen besagt mit voller Unzweideutigkeit, daß Paulus seinen Gottesgedanken gerade dort, wo er ihn mit besonderer Feierlichkeit und besonderem Nachdruck zum Ausdruck bringen will, in der charakteristischen Dreiheitswendung: Gott (Vater), Christus (Sohn) und Heiliger Geist ausspricht.

Wie ist nun diese typische Dreiheit befriedigend zu erklären? Ist sie bloß eine formelhafte, zahlenmäßige Dreiheit, die teils in religionsgeschichtlichen Reminiszenzen, teils in liturgischen Bedürfnissen, der Allgemeinheit der Dreiheitsspekulation und der Geschlossenheit der Dreizahl ihren hinreichenden Entstehungs- und Erklärungsgrund findet? Oder ist sie doch eine ganz einzigartige Dreiheit, die ebensosehr Einheit wie Dreiheit, also eine Dreieinigkeit, bzw. Dreifaltigkeit ist? Und wenn das, wie ist diese Dreifaltigkeit zu verstehen? Genügt die ökonomisch-trinitarische Lösung, die an der Einpersönlichkeit Gottes festhält und in der paulinischen göttlichen Dreiheit nur drei Offenbarungsweisen dieses einpersönlichen Gottes sieht? Oder will und muß diese paulinische Dreifaltigkeit nicht im Sinne einer wesensimmanenten Dreipersönlichkeit, also im Sinne des kirchlichen Dreifaltigkeitsdogmas, verstanden werden?

Zu diesen schon in der Einleitung kurz angedeuteten Interpretationen des paulinischen Dreiheitsgedankens über das Wesen Gottes gilt es nun, mit Zuhilfenahme des in den trinitarischen Texten gefundenen Ideenschatzes, Stellung zu nehmen.

I. Die paulinische Trinität und Dreiheit.

Es werden nach den im ersten Abschnitt aufgestellten und wohl auch aus der Gedankenwelt des Völkerlehrers genügend begründeten Thesen die so sehr variierenden und willkürlichen Hypothesen der religionsgeschichtlichen Schule wohl keine ausführlichere Widerlegung mehr fordern. Ganz abgesehen von der allgemeinen Ablehnung, die die zur Problemlösung herangezogenen Analogien aus nichtchristlichen Religionen erfahren haben [1], ist schon der erste tiefere Blick in die Eigenart der göttlichen Dreiheit bei Paulus eine Apologie ihrer Einzigartigkeit und Originalität. In keiner der nichtchristlichen Religionen ist die Dreizahl in einer solchen Weise mit der einen Gottheit in Verbindung gebracht, wie in der christlichen und somit auch paulinischen Theologie. Nirgends ist von einer Dreiheit im göttlichen Wesen bei voller Wahrung des „rigorosen" Monotheismus die Rede [2].

Es könnten wohl alle trinitarischen Stellen, sowohl jede einzelne, wie auch alle zusammen genommen, zu unzweideutiger Zeugenschaft dafür angerufen werden, daß die paulinische Gottdreiheit mit den nichtchristlichen Götterdreiheiten nichts gemein hat. Immer wieder konnten wir, bei aller Scheidung zwischen Gott dem Vater, Christus dem Sohn und dem Heiligen Geist, die streng monotheistische Dominante des „Gott alles in allem" [3] aus den trinitarischen Anklängen heraushören. Die dreifaltige Offenbarung des Gotteswesens, der in drei komplementär zu-

---

[1] Siehe Einleitung, S. 4 f.

[2] Prat, Theol. de S. P. II., S. 156; Feine, Theol. d. NT., S. 261, Lebreton, Les origines du Dogme de la Trinité, S. 406 f.; zum ganzen Problemkreis Bartmann, Dogma und Religionsgeschichte.

[3] Pieper, Paulus in: Ntl. Abh., XII, H. 1/2, nennt S. 247 das Dogma von der Einheit, Einzigkeit und Allherrschaft Gottes „das tiefste Fundament seines (des Weltapostels) missionarischen Universalismus und dessen schlagendste spekulative Begründung" und verweist u. a. auf Monse, Johannes und Paulus, Ntl. Abh., V, H. 2/3, Münster 1915, S. 49, wo dieser von Paulus aussagt, er sei „unter allen Aposteln der hervorragendste Prediger des Monotheismus geworden".

sammenwirkenden Schöpfungsfaktoren die Sündenwelt neu schaffende (oben, S. 15 ff.), reorganisierende (S. 100 ff.) Erlösergott, der eine Gott, der in seiner Dreiheit ebensosehr Prinzip wie Ziel des religiösen und sittlichen Lebens (S. 121 ff. u. S. 133 ff.), der in seiner ursozialen Wesensstruktur, in seiner Liebeseinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist das wirksamste Urbild aller geschaffenen Gemeinschaftsbildungen ist (S. 147 ff.), der bei seinem Strafgericht über die Welt die Funktion des Richtens und Zeugens geheimnisvoll in sich vereinigt (S. 163 ff.), das alles sind theologische Ideen, die in dieser Formulierung sich in keinem anderen Religionssystem wiederholen.

Wir müssen Paulus selbst glauben, wenn er, sowohl in bezug auf die Eigenart seines Gottesgeheimnisses als auch bezüglich des Ursprunges desselben, den Ephesern sagt: „Ihr habt ja gehört von der Fügung der göttlichen Gnade, die mir für euch verliehen wurde, da mir durch Offenbarung das Geheimnis kundgemacht wurde, wie ich es euch vorher in kurzen Zügen dargelegt habe. Wenn ihr es leset, könnt ihr daraus meine Einsicht in das Christusgeheimnis erkennen, d a s i n a n d e r e n Z e i t e n d e n M e n s c h e n k i n d e r n n i c h t k u n d g e m a c h t w u r d e, wie es jetzt seinen heiligen Aposteln und Propheten im Geiste offenbar ist". (Eph. 3, 2—5). In diesem Christusgeheimnis ist aber das tiefste und geheimnisvollste und einzigartigste gerade das, daß der e i n e Gott in den d r e i sich offenbart: in Gott, dem Vater, Christus, dem Sohne, und dem Heiligen Geist. Die Persönlichkeit des Apostels und der vorurteilslose Blick in die Geheimnistiefe seiner Dreiheitsgedanken über Gott machen uns diesen Glauben leicht, den Glauben, daß in anderen Zeiten und in anderen Religionen eine ähnliche Idee über das Sein und Wirken Gottes nicht kundgemacht wurde.

Mit mindestens ebensoviel Recht darf wohl auch die Annahme, daß reines F o r m e l t u m der tiefste Grund der Zusammenstellung von Gott, Christus und Pneuma wäre, als unzutreffend, den Paulussinn verkennend zurückgewiesen werden. Diese sehr oberflächliche Bewertung der eigentlichen Gedankentiefe, aus der heraus Paulus seinen Gottesgedanken trinitarisch

formuliert, ist einigermaßen wohl verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß die Paulusforscher dieser Richtung ihr Urteil vorwiegend auf die zwei, bzw. drei „klassischen" trinitarischen Stellen, auf 1 Kor. 12, 4—6, Eph. 4, 4—6 und 2 Kor. 13, 13 stützen. Greift man diese zweifellos formelhaft anmutenden, ohne Rücksicht auf andere, nichtformelhafte Trinitätstexte aus dem Ganzen heraus und betrachtet sie in ihrer Isolierung, so ist der Hinweis auf liturgische Bedürfnisse, auf die Allgemeinheit der Dreiheitsspekulation, auf die Geschlossenheit der Dreizahl, auf „trinitarische Spielerei" (s. Einl. S. 5 f.) allerdings die naheliegendste Lösung des Rätsels, das der konsequente Monotheist Paulus mit diesen fast polytheistisch scheinenden Dreiheitswendungen auferlegt. Blickt man aber tiefer, überschaut man neben und hinter den ganz offenbaren Formeln die große Zahl der nichtformelhaften Zusammenstellungen von Gott, Christus und Geist und sucht durch den Wortschatz zum Gedankenschatz vorzudringen, dann ergibt sich ein wesentlich anderes, ein viel komplizierteres, gehalt- und geheimnisvolleres Wesensbild. Es ergibt sich die unerschütterliche Überzeugung, daß nicht etwa der Buchstabe, die Formel das Ausschlaggebende sein kann, sondern daß eine ganz große, nie dagewesene Idee vom Gotteswesen alle wie immer gearteten trinitarischen Aussagen beherrscht. Ein Geist ist es, der die vielen nichtformelmäßigen, nicht weniger wie die zwei-drei formelhaften trinitarischen Paulusbriefstellen belebt. Durch nichts ist angedeutet, daß etwa die Formel als das Primäre gewertet werden dürfe, der etwa später erst Geist eingehaucht worden wäre. Es deuten vielmehr alle in den oben erklärten Trinitätstexten enthaltenen Anzeichen darauf hin, daß Paulus konsequent den Weg des die Tiefen der Gottheit durchforschenden Gottesgeistes geht und nur das im Worte ausspricht, was er als göttliche Wirklichkeit glaubensmäßig erkannt hat. Man denke an den schöpfungstheoretischen Rechtfertigungsbegriff (S. 15 ff.), an das schöpfungssolidarische Rechtfertigungswirken (S. 20 ff.), an die komplementäre Organisierungstätigkeit von Gott, Christus und Pneuma (S. 100 ff.). Man denke

ferner daran, wie sich der geistvolle Lehrer des christlich-religiösen, ethischen und sozialen Lebens bei der Beurteilung kreatürlicher Lebenserscheinungen immerdar die urbildlichen und allmaßgebenden Gegenseitigkeitsverhältnisse im Gotteswesen vor Augen hält, an seine durchwegs theomorphistische Weltbetrachtung und Lebensauffassung. Wenn man das alles in allem Ernst bedenkt, wird man wohl kaum jemals versucht sein, bei der Beurteilung und Wesensbestimmung paulinischer Worte, auch wenn sie in Formeln gekleidet wären, sich mit der Formellösung zu begnügen. Man wird sich vielmehr stets gedrängt fühlen, einzelne Worte und Wortgruppen aus dem inhaltsreichen Ganzen der paulinischen Gottesweisheit zu begreifen, aus der Oberfläche der aufscheinenden Wortvarianten in die Tiefen der theologischen und ontologischen Fundierung derselben vorzudringen.

Wir dürfen zusammenfassen: die paulinische Trinität ist keine Dreiheit im gewöhnlichen, zahlenmäßigen Sinne, sie ist weder eine Götterdreiheit im Sinne der rationalistischen Religionsgeschichte, noch eine Dreiheit, die ihre Entstehung formelhafter Zusammenstellung göttlicher Faktoren zu verdanken hätte.

II. Die paulinische Trinität und Dreifaltigkeit.

Die negative drängt zur positiven Wesensbestimmung der Eigenart der paulinischen göttlichen Dreiheit. Es wurde im Obigen darauf hingewiesen, daß wir es mit einer streng monotheistischen Gottdreiheit zu tun haben, daß mit der dem Gotteswesen eigenen Dreigliedrigkeit die absolute Einheit desselben keineswegs preisgegeben wird. Diese Art der in der Einheit sich ergänzenden, mit derselben solidarischen Dreiheit bezeichnet man mit Dreieinigkeit, bzw. Dreifaltigkeit oder Trinität.

Bei der Wesensbestimmung einer solchen Trinität fragt es sich zunächst, wie die Faktoren beschaffen sind, die trotz ihrer Dreiheit eine wesenhafte Einheit bilden. Neben der Frage nach den Konstitutiven der Dreieinheit interessiert in erster Linie die Art und Weise der Verbindung des Einen mit den Drei sowie der Drei untereinander. Für

die grundlegende Charakterisierung der Wesensart der Dreifaltigkeit genügt die Antwort auf die erste Frage, während die letztere im Laufe der ferneren Untersuchungen ihre Lösung finden soll.

Die Antwort auf die Frage nach der Seinsart der Dreifaltigkeitskonstitutiven lautet wesentlich verschieden, je nachdem, ob nur die selbständige Realität der Einheit oder auch die der Dreiheit in dem einen Gotteswesen angenommen wird. Im ersteren Falle ist die Dreiheit nur der Ausdruck der dreifaltigen Beziehung des in sich einigen Gottes zur gefallenen Menschheit. Dieser einpersönliche Gott verwirklicht nach dieser „ökonomisch-trinitarischen" Anschauung seinen Heilsplan zunächst in und am Menschen Christus Jesus. Diesen stattet er mit der Fülle seines Pneuma, seiner göttlichen Heilskraft, aus, die dann, von Christus ausströmend, auch den übrigen Menschen, die sich an den letzteren gläubig anschließen, als Erlösungsgut mitgeteilt wird [4]. Demnach wäre die paulinische Trinität in ihrem innersten Wesenskern nichts anderes und nichts mehr, als eine Bezeichnung dreier Heilsaktmodalitäten im Erlösungswirken Gottes, einer in drei Phasen sich entfaltenden göttlichen Heilsökonomie. Christus Jesus wäre hiebei nicht etwa ein gottimmanenter Wesensfaktor der paulinischen Dreiheit, sondern nur ein von außen hinzukommender, aus der Menschheit aufgenommener Mitverwirklicher der göttlichen Heilsoffenbarung. Auch das Pneuma wäre nicht innergöttliches Dreiheitskonstitutivum, sondern nur die durch die Vermittlung Christi den erlösungsbedürftigen Menschen zuströmende Heilskraft. Es wäre in keiner Weise etwa persönlicher Träger, sondern nur Inhalt der Erlösungsmacht Gottes, nie göttliches Kraftsubjekt, sondern nur Kraftobjekt [5].

---

[4] B. Weiß, Religion des NT., S. 199, spricht von einer Offenbarungstrinität, „nach welcher die Heilsoffenbarung Gottes in Christo sich erst in der Geistesmitteilung vollendet". Zur ökonomisch-trinitarischen Problemlösung, s. o., Einl. S. 7 f.

[5] Nach Gunkel, Wirkungen des Heiligen Geistes, S. 47, ist der Heilige Geist eine übernatürliche göttliche Lebenskraft, „welche

Man dürfte, wollte man dieser Anschauung restlos folgen, im Sinne der paulinischen Theologie wohl von einer Dreifaltigkeit des göttlichen Wirkens, nicht aber von einer Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens sprechen. Nicht etwa Rücksicht auf geheimnisvolle innergöttliche Lebensverhältnisse, sondern einzig allein die Rücksicht auf die Realisierungsstadien des göttlichen Heilsplanes wäre der Beweggrund für die trinitarischen Aussagen des Apostels.

Diese ökonomisch-trinitarische Auffassung hat, im Gegensatz zur religionsgeschichtlichen und formalistischen, jedenfalls das eine für sich, daß sie nicht ohne weiteres als unpaulinisch zurückzuweisen ist. Denn, es kann vernünftigerweise nicht geleugnet werden, daß nach paulinischer Idee von der göttlichen Heilsökonomie „die Heilsoffenbarung Gottes in Christo erst in der Geistesmitteilung sich vollendet". Immer wieder haben wir ja im Heilandswirken Gottes die Stufenleiter: von Gott dem Vater, durch Christus den Sohn, im Heiligen Geiste, feststellen können, wobei die in Christus universal-vorbildlich verwirklichte Erlösungstat Gottes in dem durch Christus vermittelten Heiligen Geist in gliedlich-einzelhafter Weise realisiert und so zum Abschluß gebracht wird. Die meisten der auf das göttliche Rechtfertigungswerk sich beziehenden Texte fordern eine Deutung im Sinne des dreifaltigen Wirkens, ohne hiebei gleichzeitig zur Annahme eines dreifaltigen Wesens zu zwingen.

Allerdings gibt es auch in dieser Stellengruppe trinitarische Anklänge, bei deren Erklärung die ökonomisch-trinitarische Lösung nicht zu befriedigen vermag. Wenn in Gal. 4, 4—6 von einer Aussendung (ἐξαπέστειλεν) wie des Sohnes, so auch des Heiligen Geistes durch den Vater die Rede ist, so scheint damit unvergleichlich mehr ausgesagt zu sein, als etwa nur eine reine Wirkensdreifaltigkeit Gottes. Nicht der Mensch Christus wird aus der Menschheit erkoren und zum Objekt der Heilsoffenbarung gemacht, sondern der Gottessohn tritt aus der gött-

von Gott durch Christus den Gläubigen gesendet ist und dort Wunder wirkt". Weitere Autoren mit dieser Pneuma-Auffassung s. o., S. 7, A. 16 und 17.

lichen Lebenssphäre heraus, um sich mit den unter dem Gesetze schmachtenden Weibgeborenen zu verbinden. Nicht die Anabasis einer menschlichen Persönlichkeit zu Gott, sondern die Katabasis eines ursprünglich in Gott seienden, aus Gott kommenden Heilsvermittlers ist für Paulus das Primäre im göttlichen Erlöserwirken (vgl. Eph. 4, 10). Und wenn vom Pneuma in gleicher Weise wie vom Sohne Gottes die Aussendung durch den Vater ausgesagt wird und man hiebei bedenkt, daß das Aussenden (= zum Gesandten, = „Apostel" machen) in ursprünglicher Bedeutung von Personen gilt, liegt darin nicht ein Hinweis darauf, daß der Apostel in dem vom Vater gesandten Geist des Gottessohnes einen selbständigen Konstitutivfaktor innerhalb der einen Gottheit gesehen hat[6]? Jedenfalls ist an dieser Stelle die Annahme einer Personifikation kaum zufriedenstellend, da als unmittelbares Prinzip des Pneuma nicht der sendende Vater, sondern der gesandte Sohn erscheint. Wäre das Pneuma eine rein unpersönliche Kraft, deren Träger Christus ist, so käme in diesem Falle in der personifizierenden Rede wohl auch nur dieser Kraftträger als Geistaussender in Betracht. Von demselben Geiste des Sohnes, den der Vater als Abbarufer in das Menschenherz sendet, heißt es aber auch, daß in seiner Machtsphäre die Erhöhung des Gottessohnes Christus vor sich gegangen ist (Röm. 1, 4; 1 Tim. 3, 16). Das Pneuma tritt also wie dem Vater (als der von ihm gesandte Abbarufer), so auch Christus dem Sohne selbständig gegenüber.

Aber nicht nur der Persönlichkeit des Vaters und des Sohnes, sondern auch der des Menschen ist der Heilige Geist als eigenständig, sinnvoll-wirkendes Prinzip zugeordnet. Er ist der Leiter der Menschen, die nur unter dieser Leitung Gotteskinder sind. Und derselbe Geist bringt den von ihm geleiteten Menschen die objektive Tatsache der Gotteskindschaft auch zum subjektiven Bewußtsein (Röm. 8, 14—16). Die Liebe, die Gott

[6] Es ist eine starke Abschwächung des wahren Sachverhaltes, wenn Bertrams, Wesen, S. 71, an dieser Stelle von der Aussendung des Heiligen Geistes als von der Aussendung einer „Kraft" spricht.

zu diesen seinen Kindern hegt, wird diesen letzteren durch den Liebemittler, den Heiligen Geist, in den Herzen „ausgegossen" (Röm. 5, 5). Der Heilige Geist ist demnach keineswegs etwa nur Liebesgabe Gottes, sondern auch Träger und Geber der göttlichen Liebe.

Alle diese hier nur beispielsweise angeführten Pneumaprädikate sind Hinweise, daß der Apostel neben der Eigenständigkeit des Vaters und des Sohnes auch die des Heiligen Geistes in dem einen göttlichen Wesen schaut. Nur aus dieser theologischen Idee heraus scheint der allumfassende und alles zusammenfassende Apostelwunsch begreiflich zu sein, in dem neben dem Gnadenspender Christus Jesus und neben Gott, dem Liebegeber, der Heilige Geist als Gemeinschaftsstifter zu stehen kommt (2 Kor. 13, 13). Auch in jenen Stellen, in denen das Rechtfertigungswerk als durch menschliche Organe sich entfaltend hingestellt wird, treten Gott Vater, Christus der Sohn und der Heilige Geist als Kondeleganten auf, in deren gemeinsamen Gottesmacht der berufene Mensch lehrt und wirkt. (S. o., S. 100 ff.).

So weisen denn auch schon die auf die Realisierung der göttlichen Heilsökonomie sich beziehenden trinitarischen Aussagen über eine rein „ökonomische Trinität" hinaus. Es sind uns diese Stellen ein wertvoller Stützpunkt für die Annahme, daß der geistvolle Apostel dem Fundamentalsatze der Philosophie: „agere sequitur esse" Genüge getan und den tiefen Grund des von ihm so sehr und so oft betonten dreifaltigen göttlichen Wirkens (agere) im dreifaltigen göttlichen Wesen (esse, essentia) gesehen hat.

Wenn aber die ökonomisch-trinitarische Interpretation schon innerhalb der auf das göttliche Heilswirken sich beziehenden Stellengruppe nicht vollends zu befriedigen vermag, so wird dieselbe als Allgemeinkriterium für die Beurteilung der paulinisch-trinitarischen Ideologie schlechthin unannehmbar, wenn man bedenkt, daß beinahe die Hälfte aller Trinitätstexte gar nicht die mit der Mitteilung des Heiligen Geistes abschließende Heilsoffenbarung Gottes in Christus, sondern teils

religiöse, ethische und soziale, teils eschatologische Lebensbeziehungen des schon erlösten Menschen zu Gott zum Gegenstand hat. Hier ist keine Rede davon, daß der eineinzige Gott durch Christus das Pneuma als Heilskraft den zu erlösenden Menschen mitteilt. Es ist vielmehr der dem ökonomisch-trinitarischen gerade entgegengesetzte Grundzug im Verhältnis von Gott, Christus und dem Heiligen Geist festzustellen. Aus der Einflußsphäre des Heiligen Geistes, der das Gotteskind wie zum Abba-, so auch zum Kyrios-Jesus-Ruf inspiriert, ersteht das religiöse Leben des Gerechtfertigten und erhebt sich zu Christus, dem Herrn, und durch diesen zu Gott, dem Vater. Ähnlich sind im sittlichen Leben der Heilige Geist und Christus zwei in arteigener Weise (der erstere als causa motiva, der letztere als causa exemplaris) wirkende Führer des Menschen zu Gott (o., S. 121 ff.).

Ganz besonders klar und unausweichlich aber kommt der der ökonomisch-trinitarischen Auffassung zuwiderlaufende Gedanke der realen Dreiheit in der göttlichen Wesenseinheit dort zum Ausdruck, wo Paulus zur Begründung der Vielheit im kirchlichen Leben auf die drei Einheitsprinzipien in dem einen göttlichen Sein hinweist. Wenn der unbestrittene Monotheist Paulus vor einem Leserkreis, der vielfach kaum erst den Polytheismus entrissen war, bedenkenlos den einen, allorganisierenden Geist, als selbständigen göttlichen Faktor neben den allmaßgebenden Herrn und den alles in allem wirkenden Gott setzt (1 Kor. 12, 4—6; Eph. 4, 3—6), so gibt es dafür einfach keine andere Lösung als reale Dreiheit in ebenso realer Einheit. Das ist ja gerade das Grandiose im paulinischen Gemeinschaftsbegriff, daß er die jeder Gemeinschaftsbildung wesenhafte Einheit in der Vielheit, bzw. Vielheit in der Einheit als Abbild des göttlichen Gemeinschaftslebens begreift, das eine Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit ist (S. 147 ff.).

Schon aus diesen wenigen, im folgenden noch zu erhärtenden Andeutungen geht wohl hervor, daß die ökonomisch-trinitarische These den Gedankeninhalt des hl. Paulus zumindest nicht erschöpfend erfaßt. Denn abgesehen davon, daß die

zur Begründung allein in Betracht kommenden Heilsoffenbarungs-, d. i. Rechtfertigungsstellen vielfach über eine reine Wirkensdreifaltigkeit Gottes hinausweisen, kann diese These schon deswegen nicht als allgemein brauchbarer Schlüssel zum Verständnis der paulinisch-trinitarischen Theologie verwendet werden, weil in ihr gegen 20 Trinitätstexte, die mit der Heilsoffenbarung Gottes unmittelbar nichts zu tun haben, keine Berücksichtigung und Würdigung finden können. Gerade diese aber sind der authentische Kommentar, der uns klar genug besagt, daß Paulus die Dreifaltigkeit des göttlichen Wirkens aus der Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens hervorgehen sieht.

Somit ist die paulinische Trinität, wie sie mehr ist, als bloß formelhafte Dreiheit, auch mehr als eine nur die äußeren Offenbarungsweisen Gottes andeutende, das Gotteswesen hingegen nicht berührende Dreifaltigkeit. Sie ist, wie es andeutungsweise schon ermittelt wurde und noch gründlicher zu ermitteln sein wird, eine göttliche Wesenstrinität im Sinne der Dreipersönlichkeit.

III. Die paulinische Trinität und Dreipersönlichkeit.

Die prinzipielle Erkenntnis, daß die göttliche Dreiheit für Paulus weder eine Götterdreiheit noch eine für die Gotteinheit irrelevante Offenbarungstrinität ist, daß sie vielmehr das Komplement der Einheit im göttlichen Wesen bildet, ergibt die Notwendigkeit einer näheren Erklärung und Begründung dieser Art der göttlichen Wesensdreifaltigkeit. Und weil sich uns diese Dreifaltigkeit in etwa bereits als Dreipersönlichkeit vorstellte, gilt es diese Dreipersönlichkeit nach allen Seiten hin zu untersuchen und als wahrhaft paulinisch zu erweisen.

Da ist zunächst über allen Zweifel erhaben die Gottpersönlichkeit des Vaters, des ersten Konstitutivums der paulinischen Dreiheit. Und es hat sich auch noch kein ernst zu nehmender Paulusforscher gefunden, dem es eingefallen wäre, trotz des pantheisierend-anmutenden „Gott alles in allem", diese Gottpersönlichkeit in Frage zu ziehen.

Anders aber steht es mit der Anerkennung der Gottpersönlichkeit des Herrn Jesus Christus und des Heiligen Geistes. Die überwiegende Mehrzahl der im paulinischen Schrifttum vertretenen, für unsere Frage in Betracht kommenden Autoren läßt ebensowenig die Gottheit der Person Christi, wie die Persönlichkeit des göttlichen Pneuma als paulinisch gelten. Wir haben schon in der Einleitung (S. 7 u. A. 17) erwähnt, daß mit der vielfach vertretenen ökonomisch-trinitarischen Auffassung sowohl die Gottheit Christi, wie die Persönlichkeit des Pneuma negiert wird, daß aber auch mit der bloßen Negation des Persönlichkeitscharakters des Heiligen Geistes, wie sie in einigen Pneumatologien vertreten wird, die Gottheit Christi mitausgeschlossen wird. Diese beiden Fragen hängen ja so innig zusammen, daß die Lösung der einen, die der anderen bedingt und bestimmt.

Es fragt sich nur, ob es beweiskräftiger sei, von der bewiesenen Gottheit der Person Christi aus die Persönlichkeit des göttlichen Pneuma zu begreifen und zu bestimmen, oder umgekehrt. Der kritische Überblick über die paulinisch-theologische Literatur, wie der über den Gesamtkomplex der trinitarischen Stellen scheint mit Sicherheit zu fordern, daß man beweisdynamisch richtiger an erster Stelle den bestrittenen Persönlichkeitscharakter des Pneuma im Hinblick auf die unbestrittene Persönlichkeit Gottes des Vaters und des Herrn Jesus Christus zu prüfen habe. Denn zunächst einmal ist die direkte, mit vielfach einwandfreien Argumenten belegte Ablehnung des Persönlichkeitscharakters des Pneuma eine viel allgemeinere als eine ähnlich-direkte Leugnung der Christus-Gottheit. Es wäre somit mit dem Nachweis der göttlichen Wesenhaftigkeit Christi das Personsein des Heiligen Geistes noch keineswegs sichergestellt. Dann aber ergibt sich bei diesem Ausgangspunkt eine unvergleichlich größere Beweisfülle, da in jeder trinitarischen Stelle das fragliche Pneumawesen der gesicherten Persönlichkeit Gottes des Vaters und Christi des Sohnes gegenübertritt. So wenig endlich die unmittelbar erwiesene Gottpersönlichkeit Christi für die Persönlichkeit des Heiligen Geistes zwingend

beweisend ist, so sehr muß die auf Grund der meisten trinitarischen Aussagen des Apostels irgendwie bestimmbare und bestimmte Gottpersönlichkeit des Pneuma als Hauptargument für die Gottheit Christi gewertet werden.

Soweit die Problemstellung, in deren Sinne die Dreipersönlichkeit der paulinischen Trinität eine eingehendere Begründung erfahren soll.

B. Begründung der Dreipersönlichkeit.

I. Persönlichkeit des Heiligen Geistes.

Es ist notwendig und wichtig, den Persönlichkeitscharakter des paulinischen Pneuma eigens zu untersuchen. Zu sehr und zu allgemein ist die Überzeugnug von der Unpersönlichkeit des Heiligen Geistes verbreitet. Zu sehr und zu allgemein gilt in der paulinisch-theologischen Literatur der Lehrsatz, das Pneuma sei nicht mehr als Dynamis, als unpersönliche Macht, als Kraft, deren Träger Gott Vater und Christus der Herr seien. Man geht in der grundsätzlichen Ablehnung so weit, daß man behauptet, der Terminus „Pneuma" an sich schon schließe den Persönlichkeitsgedanken aus, widerstreite der Persönlichkeit [7]. Und man findet es überhaupt unbegreiflich, „daß man je darüber hat streiten können, ob der Geist im Neuen Testamente persönlich gedacht sei [8]". Selbst auf katholischer Seite findet man, daß die Persönlichkeit des Heiligen Geistes bei Paulus „im Schatten" bleibe [9], und Bertrams glaubt in seiner Untersuchung über das „Wesen des Geistes" nicht mehr

---

[7] Arnal, La notion de l'Esprit, S. 330. Mit Recht erledigt Bertrams, Wesen, S. 160, diesen buchstabenmäßigen Einwand mit dem Hinweis darauf, daß, wenn *τὰ πνευματικά* und *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* persönliche Wesen bezeichnen, dies auch bei *πνεῦμα* nicht unmöglich sein könne.

[8] B. Weiß, Religion d. NT., S. 199.

[9] Lebreton, Les origines, S. 405, „... la personnalité du Saint-Esprit reste dans l'ombre; ..." Hiebei beruft sich L. darauf, daß die Wesensgeheimnisse des Pneuma nur indirekt aus seinem Wirken auf Erden (par les reflets de son action ici-bas) zu erschließen seien. Im folgenden aber wird es sich zeigen, daß das Wesen des Pneuma mehr noch als aus seinem Wirken, aus dessen direktem Verhältnis zu Vater und Sohn abgeleitet werden muß.

als drei Stellen gefunden zu haben, die mit Sicherheit für den Persönlichkeitscharakter entscheiden [10].

Alle mehr oder weniger negativen Resultate der Untersuchungen über das Wesen des paulinischen Pneuma finden in der Vernachlässigung der trinitarischen Aussagen des Apostels und dem Mangel einer allseitigen Auswertung des darin sich bergenden Ideengutes ihren methodologischen Erklärungsgrund. Diese Vernachlässigung und diesen Mangel in der Methode der Wesensbestimmung des Pneuma hat A. Resch richtig gesehen, wenn er in seinem „Paulinismus und die Logia Jesu" S. 375 den die einzig aussichtsreiche Untersuchungsrichtung weisenden Grundsatz aufstellt: „Um die trinitarische Auffassung des Apostels zu würdigen, muß man, da die paulinische Christologie bereits genügend durchforscht ist, besonders die Elemente der paulinischen Pneumatologie, wie sie sich in den trinitarischen Aussagen kundgibt, ins Auge fassen."

Noch ehe wir aber die Wesensstellung des Pneuma im Gedankenkreis der trinitarischen Gottheitsbekenntnisse des heiligen Paulus zu untersuchen beginnen, scheint es angezeigt, wenn nicht notwendig, über den Pneumabegriff und dessen Verhältnis zur Persönlichkeit im allgemeinen kurz zu verhandeln.

1. Pneumabegriff und Persönlichkeit.

a) Vieldeutigkeit und Notwendigkeit dieses Begriffes.

Es ist eine unleugbare Tatsache, daß der Pneumabegriff im Mittelpunkte der paulinischen Theologie steht [11]. Aber ge-

---

[10] Siehe Einl., S. 10 f.

[11] Vgl. Bertrams, Wesen, S. 2. Nach Windstanleys Zusammenstellung (in: Spirit in the New Testament, Cambridge 1908, S. 122) kommt πνεῦμα bei Paulus 145 mal vor (ohne die Hebräerbriefstellen). Über den Pneumabegriff im allgemeinen vgl. neben Bertrams, Tosetti, Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien, Düsseldorf 1918, S. 28 ff.; Schauf, Sarx, 40 ff., Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch.

rade dieser zentrale paulinisch-theologische Begriff ist so kompliziert, so verschiedenes- und so vielsagend, daß man keineswegs schon im vorhinein, aus den Buchstaben heraus, mit Sicherheit feststellen kann, was in der einzelnen Stelle im „Pneuma" zum Ausdrucke gebracht sein will. Es ist grundsätzlich ebensosehr aprioristisch, zu behaupten, das Pneuma könne Paulus schon deswegen nicht persönlich gedacht haben, weil der Terminus selbst dagegen spreche (Arnal), wie wenn man sagen wollte, daß überall dort, wo zum Pneuma bestimmte attributive Zusätze [12] hinzutreten, oder dasselbe mit dem bestimmten Artikel verbunden sei, oder endlich, wo demselben persönliche Handlungen zugeschrieben werden, an eine Pneumapersönlichkeit zu denken sei [13]. Geist will eben überall aus Geist und nirgends aus dem Buchstaben begriffen und erklärt werden. Nur innerhalb des ganzen Ideenkreises unseres Lehrers und innerhalb des unmittelbar zuständigen Textzusammenhanges ist ein objektives Urteil darüber möglich, in welchem Sinne das Pneuma im Einzelfalle zu deuten sei [14].

Es geht aber schon gar nicht an, im Hinblick auf die Kompliziertheit und Mannigfaltigkeit des Geistbegriffes sich zur Anschauung zu bekennen, daß es ein Glück wäre, wenn Paulus diesen Begriff aus der christlichen Religion ganz gestrichen hätte, weil unter dem Titel „Geist Gottes" alles, was

---

[12] Zusätze wie „Gottes", „des Herrn", der „Heilige" Geist.

[13] In diesem Sinne U. Holzmeister, 2 Kor. 3, 17. Dominus autem Spiritus est, Innsbruck 1908. In Wahrheit hat diese letztere Auffassung insofern mehr für sich, als die zumindest personifizierenden Ausdrücke, die vom πνεῦμα ausgesagt werden, den Gedanken an eine Person nahelegen, während die ursprüngliche Bedeutung dieses Terminus im Sinne von „ruach" (Wind, Hauch), auf welche terminologische Eigenart die Arnalsche Behauptung sich stützt, kaum noch irgendwie durchschimmert.

[14] Vgl. Bertrams, S. 21, wo gegen die Unifizierung des Pneumabegriffes Stellung genommen wird; Tosetti, Der Heilige Geist, S. 50 (das „Endurteil liegt beim Kontexte"). In diesem Sinne auch Schauf, Sarx, S. 41; Prat, Theol. II, S. 172, bemerkt hiezu: „En tout cas, il ne faut pas les (sc. textes) prendre à l'état isolé ni

nicht zu Jesus paßt, sich in die neue Religion eingeschlichen habe [15].

Gerade dieser Umstand, daß in den Pneumabegriff alles hineingelegt ist, „was nicht zu Jesus paßt", ist der sprechendste Beweis für die Notwendigkeit dieses Begriffes in der neuen Religion. All das im Pneumabegriff zum Ausdruck Gebrachte ist eben so sehr wesentlich für das Ideenganze des Christentums, daß ohne Verwendung dieses Begriffes ein Wesensteil unausgesprochen geblieben und es für uns, die wir an der Erkenntnis des vollen Ideengehaltes der christlichen Religion ein lebendiges Interesse haben, ein Unglück wäre, wenn Paulus diesen Wesensbegriff aus der neuen Religion gestrichen hätte.

Wenn wir uns die oft angedeutete Tatsache der paulinischen Rechtfertigungslehre vor Augen halten, daß die von Gott Vater konzipierte Erlösungsidee, die in Christus und durch Christus ihre urbildliche, universale Verwirklichung findet, erst im Geiste in ihren gliedhaften Einzelheiten ins Dasein gesetzt wird, so wird uns die Wesensnotwendigkeit dieses letzteren Heilsfaktors um so klarer erscheinen müssen. Das ganze große Kapitel der subjektiven, individuellen Erlösung würde schlechthin unverständlich und unverstanden bleiben, wenn neben der objektiv-universalen Erlösungstat Christi kein anderer Heilsfaktor mehr sich finden würde, dem die Funktion der applizierenden Konkretisierung zugeeignet würde. Wie es ohne Christus kein Christentum (als Ganzes) gibt, so gibt es ohne Heiligen Geist keinen Christen (als Glied des Christusganzen). Aus dieser Wesensfunktion des Pneuma erklärt es sich auch, warum für Paulus der Gläubige einfachhin „Pneumatiker" ist. Das

---

les séparer des autres passages trinitaires; ils acquièrent pris ensemble une force probante infiniment supérieure à celle qu'ils possèdent considérés à part; et leur valeur augmente encore lorsqu'on les rattache à l'enseignement commun des apôtres et qu'on les replace dans le grand courant de la tradition catholique."

[15] In diesem Sinne: P. Wernle, in: Die Anfänge unserer Religion, Tübingen und Leipzig 1904, S. 191.

Sein im Geiste ist ja für Paulus die Grundbedingung und Voraussetzung für das Sein in Christus, für das individuelle Christsein [16]. Wer sich nur einigermaßen in die von Paulus gemeinte Rolle des Pneuma innerhalb des christlichen Lebens hineingedacht hat, wird Gunkel nicht unrecht geben können, wenn er die Erkenntnis, daß das ganze christliche Leben das Werk des Pneuma ist, „eine der genialsten, wahrhaft pneumatischen Konzeptionen des Paulus" nennt. (Wirkungen, S. 75.)

b) Die verschiedenen Auffassungen des Pneumabegriffes und deren Beurteilung.

Wenn wir für die Beurteilung des paulinischen Geistbegriffes einerseits „Rücksicht auf den Kontext" als Kriterium, anderseits dessen eigenwesentliche Notwendigkeit und notwendige Eigenwesentlichkeit als Grunderkenntnis festgestellt haben, können wir zu den vielen Interpretationsvarianten Stellung nehmen.

W. Tosetti führt folgende fünf Auffassungen des Pneumabegriffes an [17]: Pneuma als göttliche Kraftwirkung (als „Dynamis"), als einpersönliches Gotteswesen, nur nach einer besonderen Art und Wirksamkeit hin betrachtet, als Gemeindegeist, als Personifikation und schließlich als ein mit Christus, dem Kyrios, identisches Wesen.

Allen diesen Auffassungen ist zunächst das eine gemeinsam, daß sie, im Gegensatz zum oben aufgestellten Kriterium der kontextbedingten Interpretation, den an sich vieldeutigen und komplizierten Geistbegriff eindeutig bestimmen wollen. Ferner kommen sie darin überein, daß alle implicite oder explicite die Persönlichkeit überhaupt oder wenigstens die Eigenpersönlichkeit des Pneuma leugnen. Denn wenngleich in der zweiten und letzten These von der Gott-, bzw. Christus-Pneuma-Identität die Möglichkeit, daß Paulus im letzteren Begriff einen per-

---

[16] Vgl. u. a. Röm. 8, 8—10, wo die Geistinwohnung als Grund für die Christusinwohnung erscheint.

[17] Der Heilige Geist als göttliche Person, S. 20 ff.

sönlichen Faktor gedacht hat, in demselben Maße bejaht ist, als die Persönlichkeit Gottes bzw. Christi bejaht werden muß, so ist mit dieser Gleichsetzung die Frage, ob der Geist eine Person für sich sei, kurzweg ausgeschaltet.

Die weitaus überwiegende Anschauung geht darauf hinaus, daß

Pneuma eine unpersönliche Kraft

sei, aber nicht mehr [18]. Man stützt sich bei dieser Behauptung vor allem darauf, daß für den Apostel das „Sein im Pneuma" und „Sein in der Dynamis" ein und dasselbe bedeute [19], daß dort, wo Geist ist, auch Macht sei [20], daß vom Pneuma in gleicher Weise wie von der Dynamis gesprochen werde [21].

Nichts von dem kann als Tatsache der paulinischen Theologie geleugnet werden. Nur ist es eine Frage, ob Paulus in der Tat Pneuma und Dynamis schlechtweg gleichsetzt oder, ob er diese beiden Begriffe nicht doch in einem bestimmten Gegenseitigkeitsverhältnis gedacht hat. Da sei zunächst mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, daß der Apostel Gott, Christus und das Pneuma in gleicher Weise als Träger der einen göttlichen Macht erkennt und bekennt. Denn er denkt offenbar an ein und dieselbe übernatürliche göttliche Kraft, wenn er etwa in 2 Tim. 1, 8 von der „Kraft Gottes", in 2 Kor. 12, 9 von der „Kraft Christi" und Röm. 15, 13. 19, 2 Tim. 1, 14 von der „Kraft des Heiligen Geistes" spricht. Es ist demnach eine Macht und drei Träger derselben, ein Machtobjekt, dem drei Machtsubjekte entsprechen [22]. Und es geht nicht an, diese eine Dynamis mit dem

---

[18] Hieher gehören die in der Einleitung, S. 7, A. 16 u. 17 angeführten Autoren.

[19] Vgl. Bertrams, Wesen, S. 29; Schauf, Sarx, S. 35 f.

[20] Sokolowski, Geist und Leben, S. 3.

[21] Vgl. Bertrams, Wesen, S. 152 ff.

[22] Das analoge Verhältnis der drei göttlichen Subjekte zu dem einen göttlichen Objekt, das hier als „Dynamis" bezeichnet wird, konnten wir ja bei der Erklärung der trinitarischen Texte auch bei anderen Ausdrucksweisen feststellen und werden es bei der Unter-

dritten Faktor, dem Pneuma, zu identifizieren, während man sie von den beiden ersten klar genug scheidet. Gerade auf die mangelnde Unterscheidung von Kraft und Kraftträger, von Objekt und Subjekt ist es zurückzuführen, daß man die Gleichsetzung von Kraft und Pneuma bedenkenlos durchzuführen wagt [23]. Hat man aber einmal mit der eben aufgezeigten Unzweideutigkeit den Heiligen Geist neben Christus und Gott als Mitträger der einen göttlichen Lebensmacht erkannt, so wird man an diesem Begriffe so weit als möglich festhalten müssen. Und man wird ihn auch dort nicht aus dem Auge verlieren dürfen, wo die Gleichsetzung von Pneuma und Dynamis ganz offenkundig ausgesprochen ist, wie man die Idee von Christus als Kraftsubjekt in 2 Kor. 12, 9, sich nicht trüben lassen wird durch die Identifizierung von Christus und Dynamis in 1 Kor. 1, 24.

Der konsequenten Durchführung dieses Pneumabegriffes wird auch die paulinisch-theologische Tatsache der Gleichwertung des „Seins im Pneuma" und des „Seins in der Dynamis", der beständigen Verbindung dieser beiden Termini und deren gleichen Aussageformen keine ernstlichen Schwierigkeiten bieten können.

Es ist leicht begreiflich, daß das Versetztsein in die Machtsphäre des Geistes beide Seinsweisen in sich schließt, das Sein in der Macht (Objekt) und das Sein im Träger dieser Macht (Subjekt). Auch die häufige Verbindung der Begriffe Pneuma und Dynamis ist an sich noch kein Argument für die Gleichsetzung. Im Rahmen des ganzen Ideengebäudes ist diese auffallende Verbindung nur der harmonische Ausdruck für die Wahrheit: Pneuma ist Machtfaktor. Wenn Sokolowski, a. a. O., diese

---

suchung des Verhältnisses von Einheit und Dreiheit noch festzustellen haben.

[23] Es ist bezeichnend, daß Bertrams, Wesen, S. 29, zum Belege dafür, daß „Geist und Kraft für den Apostel identische Begriffe sind" u. a. auch Röm. 15, 13. 19 anführt, obschon hier die Charakterisierung des Pneuma als Kraftsubjekt deutlich genug zum Ausdruck kommt.

Gegenseitigkeit auf die allgemeine Formel bringt: „Wo Geist ist, da ist Macht," so hat er damit auch diese Wahrheit mitausgesprochen. Wo das Objekt, da ist auch das Subjekt, wo die Machtsphäre, da ist auch das Machtzentrum. Das für den zu erlösenden Einzelmenschen unmittelbare Machtzentrum ist aber, wie oft genug schon in den verschiedensten Formen angedeutet wurde, der Heilige Geist. Dieser ist es, der als Gesandter der göttlichen Liebe den Menschen in seine Machtsphäre und damit in die Machtsphäre Christi und Gottes versetzt. Diese Heilstatsache erklärt es vollauf, daß Dynamis am häufigsten mit Pneuma verbunden ist [24].

Die Gleichsetzung von Macht und Geist vermag endlich auch darin keine genügende Begründung finden, daß von beiden Begriffen gleiches ausgesagt wird. Es ist nämlich nicht schon ohne weiteres sichergestellt, ob dieselben Ausdrücke wie etwa „wohnen", „auferwecken" von den beiden Begriffen in gleicher Weise und in demselben Sinne gebraucht sind, oder ob nicht vielmehr die vom Pneuma als Machtsubjekt im eigentlichen Sinne gemachten Aussagen, von der Dynamis, als Machtobjekt, im uneigentlichen Sinne zu verstehen sind. Es wird ja auch von der Dynamis Christi das „wohnen" (2 Kor. 12, 9) ausgesagt, wobei man das personifizierte Objekt (Dynamis) doch scheiden muß vom persönlichen Subjekt (Christus). Subjekt und Objekt bilden eben eine untrennbare Lebenseinheit, ein Solidum. Diese Solidarität der beiden Wesenskomponenten kommt in der menschlichen Sprache auch darin zum Ausdruck, daß man vielfach das Objekt subjektiviert oder Subjekt objektiviert, bzw. die Sache personifiziert und die Person versachlicht, je nachdem, welche

[24] Wenn Sokolowski, a. a. O., S. 1, beispielsweise zur Verbindung von Pneuma und Dynamis in 1 Thess. 1, 5 (*καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πν. ἁγίῳ*) bemerkt: „Die Macht, welche sich in der Verkündigung des Evangeliums ausgeprägt hat, ist darauf zurückzuführen, daß jene Verkündigung innerhalb des Wirkungsgebietes des Heiligen Geistes vor sich gegangen ist", so hat er den im Obigen angedeuteten Sachverhalt jedenfalls klarer erfaßt, wie Bertrams, der a. a. O., S. 30, auch diese Stelle als Beleg für die Identität anführt.

Seite des einen Lebens man gerade aufzeigen will. Kommt es mehr auf den Geber, als auf die Gabe, mehr auf den Lebensträger, als auf den Lebensinhalt, mehr auf das „Wer", als auf das „Was" an, wird man auf das Subjekt hinweisen, im Gegenfalle auf das Objekt. Wenn Paulus beim Heiligen Geiste öfters als bei Christus die sachliche Seite hervorkehrt, so ist damit nichts anderes gesagt, als, daß es ihm eben in diesem Falle vor allem darum zu tun ist, auf den kraftvollen, wiedergebärenden Inhalt des neuen Lebens hinzuweisen. Es ist diese Versachlichung der Person, bzw. Gleichsetzung des Subjektes mit dem Objekt bei Christus nicht weniger deutlich durchgeführt, wie beim Heiligen Geist, wenn Christus z. B. als „Leben" (Gal. 1, 21), „Frieden" (Eph. 2, 14), als „Gotteskraft und Gottesweisheit" (1 Kor. 1, 24), als Kleid (Röm. 13, 14; Gal. 3, 27) hingestellt wird. Hiebei ist es aus dem oben angeführten Grunde der zweckentsprechenden Wesensaufzeigung belanglos, wie oft diese Versachlichung vorgenommen wird. Hat man einmal die Subjekteigenschaft eines Begriffes mit Sicherheit festgestellt, so darf man dieselbe als Ergänzungsfaktor nicht aus dem Auge verlieren, und mag auch noch so oft die Objekteigenschaft hervorgekehrt werden [25].

Wenn auf diese Weise die Identifizierung von Pneuma und Dynamis schon in jenen Pneumatexten, in denen irgendeine Verbindung zwischen diesen beiden Begriffen wie immer möglich ist, als nicht einwandfrei durchführbar erscheint, so gilt dies um so mehr für jene Fälle, wo diese Ideenverbindung in keiner Weise gegeben ist. Man denke an die Stellen, wo der Heilige Geist teils als Inspirator, Lehrer und Führer des

---

[25] Gegen Bertrams, der a. a. O., S. 149, A. 5, als einen der Hauptgründe gegen die sichere Annahme der Persönlichkeit des Pneuma angibt, daß bei diesem die auf die Unpersönlichkeit hinweisenden Bilder viel mannigfaltiger und der Persönlichkeit ungleich mehr entgegen seien, wie bei Christus. Kann es — wenn man vom zahlenmäßigen Gebrauch absieht — Begriffe geben, die in sich der Persönlichkeit mehr entgegen sein könnten, als die obigen Christusprädikate?

Einzelmenschen wie der Gemeinschaft, teils als Mitrichter und Mitzeuge beim göttlichen Gericht hingestellt wird. Überhaupt wird es sich im Laufe der weiteren Ausführungen klar genug zeigen, daß, wenigstens in den trinitarischen Stellen, mit Rücksicht auf die Parallele mit Gott und Christus, unvergleichlich mehr die Subjekteigenschaft und näherhin der Persönlichkeitscharakter des Heiligen Geistes nahegelegt wird, als die unpersönliche Seite des Pneumawesens und die damit verbundene und ermöglichte Gleichsetzung mit der Dynamis.

Die zweite Auffassung vom Pneuma, gemäß der mit diesem Begriff das

einpersönliche Gotteswesen[26],

nur nach einer bestimmten Art der Wirksamkeit hin betrachtet, gemeint sei, hat schon bei der Behandlung der Frage nach der Wesensart der paulinischen Dreifaltigkeit ihre wenigstens indirekte Widerlegung erfahren. (S. o., S. 179 ff.)

Sie wird unhaltbar, wenn einmal erwiesen und klar gezeigt ist, daß das Pneuma Gott dem Vater und Christus dem Sohne als selbständig denkendes (als Weisheits-Offenbarer), redendes (Abba-Rufer) und handelndes (Leiter der Gotteskinder, Gabenverteiler u. a.) Subjekt gegenübergestellt wird. Diese Nebeneinander- und Gegenüberstellung wird wohl noch klarer zutage treten, wenn wir die Persönlichkeit des Geistes aus dessen Verhältnis zu Gott Vater und Christus dem Sohne näher begründen werden. Wenn aber die Eigenständigkeit des Pneuma irgendwie erwiesen ist, dann ist diese zweite Erklärung für das Persönlichkeitsproblem insofern von Bedeutung, weil in ihr die grundsätzliche Bejahung der Frage liegt, ob Paulus in seinem Pneumabegriffe ein persönliches Wesen gedacht habe.

Auch nur teilweise zutreffend und begründet ist die Anschauung, daß für Paulus das Pneuma nichts anderes sei als

---

[26] Als Vertreter dieser Auffassung wird vor allem Kähler, Das schriftmäßige Bekenntnis zum Geiste Christi in: „Dogmatische Zeitfragen", Leipzig 1898, angeführt.

der Gemeindegeist,

das die Christengemeinde belebende und leitende Prinzip[27]. Wenn wir uns bei der Beurteilung dieser These auf die trinitarischen Stellen beschränken, so wird zu sagen sein, daß wohl viele derselben eine Pneuma-Interpretation in diesem Sinne zulassen. Da kämen vor allem die Texte über das kirchliche Gemeinschaftsleben in Betracht. (S. o., S. 147 ff.) Gerade in diesen Texten aber fällt es auf, daß der eine Geist, der die Christengemeinde belebt und beseelt, oder wenigstens beleben und beseelen soll, neben den einen Herrn und den einen Gott zu stehen kommt. Liegt darin nicht ein kaum mißdeutbarer Hinweis auf das Wesen des Gemeindegeistes im Sinne einer selbständigen göttlichen Persönlichkeit? Diese vielsagende Nebeneinanderstellung aber klingt auch in allen übrigen Stellen durch, wo eine Deutung in diesem Sinne möglich ist[28].

Wenn man also schon vom Gemeindegeist sprechen wollte, so dürfte darunter nach paulinischer Anschauung nicht etwa ein vages, undefinierbares gesellschaftsbildendes „Element" verstanden werden, sondern der konkret eine Gottesgeist, der neben dem einen Herrn und dem einen Gott, Auktor und Erhalter der christlichen Gemeinde ist.

Nun darf aber nicht vergessen werden, daß es viele Stellen gibt, wo eine Erklärung im Sinne von „Gemeindegeist" gar keinen Sinn ergäbe, in denen das Pneuma gar nicht in Beziehung zur Christengemeinschaft, sondern in ganz anderen Relationen, wie z. B. zum Einzelmenschen, zu Gott dem Vater und zu Christus aufscheint. Vollauf genügen kann demnach auch diese Hypothese nicht.

Das schwerwiegendste Bedenken gegen eine Auffassung des Pneumabegriffes im Sinne der Persönlichkeit ergibt sich aus

---

[27] Als Vertreter dieser dritten Auffassung gelten u. a.: Issel, Der Begriff der Heiligkeit im NT., Leiden 1887; Kaftan, Dogmatik, Freiburg 1897.

[28] Es seien beispielsweise angeführt: Eph. 2, 18; 2, 22; Röm. 8, 8—10, Röm. 5, 5; 2 Kor. 13, 13.

der, man kann wohl sagen, herrschenden Lehre, daß auch dort, wo vom Geist wie von einer Person gesprochen wird, nicht an eine solche, sondern an eine

Personifikation

zu denken sei. Man beruft sich zur Begründung dieser Auffassung vor allem auf zwei, auf den ersten Blick sehr plausibel erscheinende Tatsachen. Zunächst darauf, daß Paulus den alttestamentlichen Pneumabegriff übernommen und ihn in allerdings modifizierter und viel ausgeprägterer Form, „mit vielfacher Heranziehung der aus der atl. Weisheits- und Logoslehre geläufigen Anschauungen in sein Christentum eingeführt“ [29] habe. Wenn aber im AT. vom Heiligen Geiste unbestrittenerweise als einer Personifikation gesprochen werde, so sei kein Grund vorhanden, im paulinischen Pneuma mehr als das sehen zu wollen [30].

Die zweite zur Begründung herangezogene Tatsache ist die, daß Paulus dem Drang der antiken, zur Hypostasierung neigenden Denkweise [31] folgend, abstrakte, sachliche Begriffe,

---

[29] O. Holtzmann, Neutestamentl. Zeitgesch, II. Aufl., Tübingen 1906, S. 378.

[30] Zur Frage des Pneumabegriffes im AT., insofern dieser Begriff als Quelle des korrespondierenden neutestamentlichen bzw. paulinischen zu werten ist, nehmen u. a. Stellung: H. Gunkel, Wirkungen des Heiligen Geistes, S. 8 ff., wo der Einfluß des atl. Pneuma übertrieben wird. Gegen ihn: P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum, Tübingen 1910, S. 104 ff.; auch nur einen teilweisen Einfluß gibt zu: B. Bousset, Die Religion des Judentums im Zeitalter Christi, II. Aufl., Berlin 1906, S. 524 ff. Vgl. ferner: Lebreton, Les origines, S. 100 ff. u. 141 ff.; J. F. Wood, The Spirit of God in biblical literature, London 1904.

[31] Vgl. W. Wrede, Paulus, in: Religionsgeschichtl. Volksbücher, I., 5 u. 6, Halle 1905, S. 57. W. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, Straßburg 1903, S. 10, wo darauf hingewiesen wird, daß für Paulus, wie überhaupt für das Alte Testament, abstrakte Begriffe etwas Konkretes, Hypostasenartiges haben, wie wirkende Mächte, fast wie Wesenheiten erscheinen. Schauf, Sarx, S. 29 ff., Bertrams, S. 152 ff.

wie: Fleisch, Sünde, Tod, Glaube, Gesetz, Kraft häufig personifiziert. Soll dies nicht etwa ein deutlicher Fingerzeig dafür sein, daß gleicherweise das Pneuma, dessen Sachlichkeitscharakter aus vielen Texten festzustellen sei, auch dort, wo von ihm wie von einer Person gesprochen werde, nicht mehr als Personifizierung und Hypostasierung sei?

Zur ersten Tatsache wollen wir folgendes zu bedenken geben: erstens liegt es in der Tendenz des personifizierenden Denkens, so weit als möglich zu gehen, d. h., wenn es der Sinn gestattet, hinter dem als Person bezeichneten Wesen wirklich auch eine Person zu sehen. Diese Tendenz war im Pneumabegriff um so mehr gegeben, als die Erfüllung mit dem Heiligen Geiste als Antithese gegenüber dem in der Besessenheit sich äußernden Einfluß der als persönlich gedachten Dämonen bewertet wurde[32]. Zweitens hat Paulus die atl. Anschauungen von der Weisheit vielfach in seinen Geistbegriff herüber genommen[33]. Die Weisheit aber erscheint schon im Alten Bunde als selbständige Hypostase und deutet über eine bloße Personifizierung hinaus[34]. Drittens muß mit allem Nachdruck darauf verwiesen werden, daß bei Paulus wenigstens der in den trinitarischen Texten aufscheinende Geistbegriff eine vom alttestamentlichen wesentlich unterschiedene einzigartige Stellung einnimmt[35]. Diese Einzigartigkeit äußert sich darin, daß in

---

[32] Vgl. Holtzmann, a. a. O.; Bertrams, S. 157 ff.

[33] Vgl. O. Holtzmann, a. a. O.

[34] Vgl. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des AT. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, in: BZF., 11. F., Heft 1/2, Münster 1923; Göttsberger J., Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit. BZF., 9. F., Heft 1/2, Münster 1919, S. 74: „Fast will es scheinen, daß diese alttestamentliche persönliche Weisheit in ihrer eigenen Form auch innerhalb des Judentums geblieben ist. Ihre Aufgabe war auch hinreichend gelöst, wenn der religiöse Glaube des Judenvolkes dafür vorbereitet war, mit der Einheit Gottes eine irgendwie gestaltete Mehrheit im göttlichen Wesen vereinbart zu haben."

[35] Daß das Pneuma im Neuen Testament eine vom alttestamentlichen wesentlich verschiedene Stellung einnimmt, geht einigermaßen wohl auch schon aus Apg. 19, 2 hervor, wo die Johannesjünger auf

den Paulusbriefen der Heilige Geist als ein eigener, neben Gott-Vater und Christus, dem Sohne, stehender, selbständig wirkender Faktor erscheint. Hält man sich nun die zentrale Stellung, die der Trinitätsgedanke im paulinischen Ideenkosmos einnimmt, vor Augen und bedenkt man, daß das Pneuma in diesem tragenden Gedankenkreis konsequent neben der offenbaren Persönlichkeit Gottes und Christi des Sohnes als eigenes Prinzip genannt wird, — muß da nicht etwa die Vermutung nahe liegen, daß Paulus bei seinem Pneumabegriff von einem Persönlichkeitsgedanken ausgehe? Jedenfalls hat im vorhinein der Gedankenweg von der Person zur Sache (Versachlichung) nicht weniger Wahrscheinlichkeit für sich, als der von der Sache zur Person (Personifikation). Durch die Parallele mit Christus, dessen gesicherte Persönlichkeit stellenweise versachlicht wird, wird aber die Wahrscheinlichkeit desselben Weges auch beim Parallelfaktor, dem Pneuma, nahegelegt. Es wären demnach analog den Sachlichkeitsaussagen über das Christusleben auch die über das Pneumawesen schließlich doch von einer primären Persönlichkeitsidee getragen [36].

Durch den Hinweis auf die bloße Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des der Personifikation entgegengesetzten Gedankenganges in der inneren Entfaltung des paulinischen Pneumabegriffes ist aber auch schon die Argumentkraft der zweiten oben angeführten Beweistatsache erschüttert. Denn wenn das Pneuma auch nur an einer einzigen Stelle sich mit

---

die Frage des Paulus, ob sie denn den Heiligen Geist empfangen hätten, antworten: „Vom Heiligen Geist haben wir noch niemals gehört.“ Es ist hiebei wohl nicht anzunehmen, daß die Gefragten niemals vom Pneuma, wie es in den Schriften des Alten Testamentes erscheint, nichts gehört hätten. Also, von „diesem“ ntl. Pneuma, von dem Paulus redet, haben sie noch nichts gehört.

[36] Daß die Persönlichkeitsidee im Pneumabegriff zur Zeit des heiligen Paulus auch in der außerbiblischen Literatur weit gereift war, vgl.: H. Leisegang, Der Heilige Geist, Leipzig und Berlin 1919, wo er S. 140 resumiert: „Wir sehen: der Sache nach ist der Heilige Geist als Person bei Philon bereits vorhanden, dem Worte und Ausdruck nach noch nicht.“

Sicherheit als eine neben Vater und Sohn selbständige Person präsentiert, ist man nicht mehr einwandfrei berechtigt, diesen Begriff mit anderen, sicher nur personifizierten Sachlichkeitsbegriffen auf eine Vergleichsbasis zu bringen. In diesem Falle ist nämlich auch das sachlich anmutende Pneuma grundsätzlich aus der Kategorie der personifizierten Sachlichkeitsbegriffe auszuscheiden und in die Kategorie der versachlichten Personbegriffe einzureihen. Nun wird es sich aber zeigen, daß der Heilige Geist in vielen trinitarischen Stellen sicherlich nur als Person neben der Person des Vaters und des Sohnes begriffen und erklärt werden kann. Konsequenterweise wird man dann zu schließen haben, daß Paulus in seinen trinitarischen Gottheitsbekenntnissen im Pneumawesen auch dort eine Person im Hintergrunde sieht, wo er diesen Begriff offenkundig versachlicht. Diese Umgruppierung in der inneren Dynamik des Geistbegriffes wird sich demnach trotz der so sehr herrschenden Personifikationslehre als unbedingt notwendig erweisen, wenn man nicht in letzter Konsequenz auch die von Paulus stellenweise versachlichte Persönlichkeit des Herrn Jesus Christus auflösen und J. Weiß recht geben wollte, wenn er die These aufstellt, Christus sei das gestaltlos durch viele hindurchflutende Pneuma [37].

Diese letztere Anschauung ist aber nicht so sehr Produkt einer konfundierenden Personifikationslehre, als vielmehr das folgerichtige Resultat der letzten der zu beurteilenden Auffassungen, und zwar der von der

Kyrios-Pneuma-Identität.

Von allen den angeführten, eindeutig sein wollenden Lösungsversuchen ist wohl dieser am wenigsten stichhältig. Schon der ganz oberflächliche Überblick über die trinitarischen

---

[37] Der erste Korintherbrief, 9 (in: Meyers Kommentar über das NT., 5. Abt., Göttingen 1910), S. 303. Vgl. Bertrams, Wesen, S. 73, A. 1. Der letzte Grund der Weißschen These liegt gerade darin, daß er den hin und wieder versachlichten Personbegriff verallgemeinert.

Stellen dürfte genügen, daß man zur vollen Überzeugung der Unhaltbarkeit dieser Identitätsthese gelangt. Mußten wir nicht immer wahrnehmen, wie Paulus die auf die Glieder des Ganzen gerichtete Heilandsfunktion des Heiligen Geistes von der universalen des Herrn Jesus Christus deutlich unterscheidet? Und was soll im Identitätsfalle diese beständige Nennung des Heiligen Geistes neben Christus dem Herrn und Gott dem Vater für einen Sinn haben? Wie soll man sich die Texte erklären, in denen das Pneuma als das Prinzip, in dessen Wirkungsbereich der Erhöhungsprozeß Christi sich vollzieht (Röm. 1, 4; 1 Tim. 3, 16), wo der Heilige Geist als Inspirator zum Kyrios-Jesus-Ruf (1 Kor. 12, 3) und überhaupt in den verschiedensten Ausdrucksformen als der Führer zu Christus dem Herrn hingestellt wird[38]? Es dürften nach der im ersten Abschnitt gegebenen, aus dem trinitarischen Gedankengang geschöpften Erklärungen wohl alle trinitarischen Texte als Gegenbeweis herangezogen werden. Es ist gerade diese Art der Pneuma-Interpretation ein Schulbeispiel für die Gefahr der Schematisierung und Unifizierung des paulinischen Geistbegriffes, gegen die wir im Obigen Stellung genommen haben.

Man stützt sich bei der in Frage stehenden Auffassung vor allem auf die „klassische Identitätsstelle" in 2 Kor. 3, 17: „Der Herr ist der Geist" (*ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*)[39], ferner auf 1 Kor. 15, 45: „Der letzte Adam ward ein lebendig-

---

[38] Vgl. beispielsweise Röm. 14, 17 f.; 2 Thess. 2, 13. 14; Eph. 2, 22; Röm. 8, 8—10; Eph. 3, 14—17; 2 Kor. 5, 5—6, und die zu diesen Stellen gegebenen Erklärungen.

[39] B. Bousset, Kyrios-Christos, Göttingen 1913, S. 126, sieht in dieser Stelle die Zusammenfassung der Christologie des Apostels. Zur näheren Erklärung dieser Stelle vgl. Prat, Theol. II, S. 522 ff., wo gegen Holzmeister, Dominus autem Spiritus est, festgestellt wird, daß Kyrios nicht der Heilige Geist, sondern Christus zu verstehen sei und daß das Pneuma nicht der persönliche Heilige Geist, sondern der Geist als das dem Buchstaben entgegenstehende Wesen sei; Bertrams, Wesen, S. 145—149, lehnt in gleicher Weise die These von Holzmeister ab.

machender Geist" (ἐγένετο . . . ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν) und eventuell noch 1 Kor. 6, 17: „Wer aber dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm" (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν)[40].

Diese drei und alle diesen etwa verwandten Stellen sind absolut nicht geeignet, die in den trinitarischen Texten mit einer unüberbietbaren Klarheit gegebene Unterscheidung des Heiligen Geistes von Christus dem Herrn zu verwischen. Sie besagen nur so viel, daß Paulus nicht in jeden Pneuma-Ausdruck dieselbe und gleichviel Wesensfülle hineinlegte, daß er vielmehr neben den mit Gott Vater und Christus dem Sohn als selbständiges Prinzip wirksamen (principium), auch noch ein unpersönliches Pneumawesen (principiatum) kannte. Dieses letztere ist nichts anderes als die dem ungerechten, gottlosen Sarxwesen entgegengesetzte, in Christus urbildlich ausgeprägte, neue, gerechte, pneumatische Lebensform, die das Christus- und Christenwesen ausmacht[41]. Christus, der Kyrios, hat die Genesis zum neuen gottmenschlichen Wesen (οὐσία), zum Pneumawesen schon mitgemacht, wie Adam die Genesis zur menschlichen Wesenheit, zum psychischen Wesen in urbildlicher Weise an sich erfahren hat (1 Kor. 15, 45). Nach vollendetem Geburtsprozeß im, bzw. aus dem Pneuma kann von Christus mit Recht gesagt werden, daß er schon „Pneuma" ist. Der zu erlösende Mensch hingegen muß diese Genesis, die Umgestaltung, die „Metamorphose" (cf. 2 Kor. 3, 18) aus dem sarkischen, zum pneumatischen Wesen erst durchmachen. Dem Herrn anhängend, wird er eines Wesens, ein Pneumawesen mit ihm, — ähnlich wie die fleischliche Vereinigung ein Fleischwesen konstituiert (1 Kor.

---

[40] Diese Stelle legt T. Schmidt, „Der Leib Christi", Untersuchungen zum urchristlichen Gemeindeglauben, Leipzig 1919, S. 91 f., der Begründung der Wesensidentität von Kyrios und Pneuma zugrunde.

[41] Vgl. Schauf, Sarx, S. 108—171, wo dieser Gegensatz von Sarx und Pneumawesen ausgeführt wird. Ferner Prat, a. a. O.

6, 17) — bis er schließlich nach vollendeter Umgestaltung auch selbst, als Christusbild, ganz „Pneuma" ist [42].

Wer aber ist der Künstler, der dieses Kunstwerk nach dem Idealbilde Christi ausführt? Es ist der „Geist des Herrn", (πνεῦμα κυρίου), durch den wir zum Pneumabilde Christi umgeformt und umgebildet werden. Dieser wird ja in 2 Kor. 3, 18 als die Quelle jener herrlichen Lebensform (δόξα) hingestellt, in die der Christ in stets wachsendem Glanze hineingebildet wird [43].

So sehr 2 Kor. 3, 17 durch eine einseitige Identitätslehre verwirrend, ja katastrophal auf das Ganze der paulinischen Lehre wirken kann und muß [44], so wertvoll ist diese Stelle bei distinguierender Erkenntnisweise zum Verständnis des paulinischen Pneumabegriffes. Wir finden hier nämlich klar die wichtige Unterscheidung zwischen Pneuma als Wirkprinzip und dem Pneuma als Wesensprodukt des Pneumawirkens, zwischen dem „spiritus nascens" und dem „spiritus natus" [45]. Paulus nennt beides, Künstler und Kunstwerk, „Pneuma", wie denn auch wir nicht nur die Person

---

[42] Vgl. oben, S. 66 f., 95, 99, besonders S. 112, A. 178, wo auf die platonische Idee der γένεσις εἰς οὐσίαν (das was hier πνεῦμα ist) hingewiesen wurde, deren Verständnis auch zum sinngemäßen Begreifen der obigen Paulusstellen notwendig ist.

[43] Vgl. dazu die Erklärung zu Eph. 1, 3—14 oben, S. 47 ff.

[44] Sie führt ja in konsequenter Durchführung unerbittlich zur Auflösung der Persönlichkeit Christi. Vgl. die oben S. 200 angeführte Anschauung von J. Weiß. Wenn B. Bousset, a. a. O., S. 127, das Pneuma eine „supernatural gedachte Kraft" bezeichnet, müßte er bei seiner Identitätslehre auch die Person Christi in diese supernaturale Kraft auflösen. Allerdings fühlt sich B. zu Restriktionen gedrängt, die wie eine Widerlegung der Identitätsthese klingen. (S. 142: „Diese Identifikation ist freilich bei ihm nur zum Teil (!) vollzogen... Aber im Grunde fallen die beiden Größen (Christus und Geist) ihm doch fast (!) zusammen..."

[45] Vgl. Jo. 3, 6: „Quod natum est ex Spiritu, spiritus est." Über diese Doppelfunktion des Pneuma vgl. Reinhard, Wirken d. H. G., S. 32 ff.

des Künstlers, sondern auch dessen Werk mit ein und demselben Namen zu bezeichnen pflegen. Primär aber ist uns bei dieser zuletzt angedeuteten Versachlichung des Personennamens stets die Person und wir denken diese mehr oder weniger bewußt mit und schauen sie im Hintergrunde mehr oder weniger klar auch dann mit, wenn wir nur von der Sache, von dem mit dem Wirkernamen bezeichneten Werk sprechen.

c) Die einzelnen Bedeutungen des Pneumabegriffes.

Die zuletzt festgestellte Unterscheidung zwischen Pneuma als Wirkprinzip und Gewirktes, bzw. als Wesensgeber und Wesensgabe, als Subjekt und Objekt, als persönliches und unpersönliches Wesen muß der Ausgangspunkt jeglicher Pneuma-Interpretation sein [46].

Von dem in dieser Spannung von Subjekt-Objekt, Persönlichkeit und Sachlichkeit begriffenen Pneuma wird das menschliche Pneuma streng auseinander zu halten sein [47]. Zwischen diesen beiden Extremen, dem göttlich-persönlichen und dem natürlich-menschlichen Pneuma, variieren inhaltlich die Einzelbedeutungen des Pneumabegriffes je nach dessen Relation, sei es zu Gott oder Christus, sei es zur Christengemeinde oder zum Einzelmenschen.

Von grundlegender Wichtigkeit ist bei dieser Bedeutungsbeurteilung die Erkenntnis, daß den „Zuständen" Christi des Herrn ebensoviele „Zustände" des Pneuma entsprechen. Aus dieser Erkenntnis wird sich die bedeutungsvolle Tatsache ergeben, daß Paulus die Per-

---

[46] Vgl. Schauf, Sarx, S. 41: Pneuma ist „die gratia Dei increata, der Heilige Geist, und die gratia Dei creata, die Fülle der Gnaden, Gaben und Kräfte des Heiligen Geistes für den Einzelnen oder die Gesamtheit. Worin in der einzelnen Stelle gedacht ist, ob an an den Heiligen Geist oder an seine Gaben oder an den Heiligen Geist mit seinen Gaben, das läßt sich mit absoluter Sicherheit nicht bestimmen; der Nachdruck liegt eben auf den Wirkungen des Pneuma."

[47] Vgl. Bertrams, Wesen, S. 5—28. Pneuma als Teil des natürlichen Menschen.

sönlichkeit des Heiligen Geistes, ähnlich wie die des Herrn Jesus Christus, einmal in ihrer Transzendenz[48], dann wieder in deren Immanenz begreift[49].

Erst der vom Vater und Sohn gesandte, in die Herzen der Menschen eingegangene, immanente, „persönliche" Heilige Geist, der in diesem Zustand der Inwohnung als Abba-Rufer (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15), als Zeugnisgeber (Röm. 8, 16) und als Ausgießer der göttlichen Liebe (Röm. 5, 5) sich betätigt, schafft im bildungswilligen Menschen das „Pneuma" als Wesensqualität, als Christuswesen. Das Pneuma als Christusbildner in Christus (1 Tim. 3, 16) und im Christen (im Gläubiggewordenen, Eph. 1, 13) ist der unmittelbare Schöpfer, wie des urbildlichen, so auch des abbildlichen pneumatischen Christuswesens, der neuen Lebensform (Sphragis) des Gerechtfertigten[50]. Zur selben Erkenntnis dieser beiden Seiten des einen Pneumawesens führt auch die paulinische Unterscheidung zwischen Pneuma, des ins Menschenherz gesandten, gegebenen Mittlers und Ausgießers der Liebe (als Geber) und der von ihm ausgegossenen Liebe (Pneumagabe = Gnade) in Röm. 5, 5.

In mangelnder Beachtung dieser zweifachen Seinsweise des „Pneuma im Menschen" dürfte wohl die Hauptschwäche der Untersuchung über den Persönlichkeitscharakter des Heiligen Geistes bei Bertrams gelegen sein. Wenn letzterer (Wesen des Geistes, S. 145) ohne Wesensscheidung des qualitätschaffenden und qualitätwerdenden „Pneuma im Menschen" erklärt, Paulus habe von diesem letzteren nicht gelehrt, daß es Person sei, so hat er damit den

---

[48] Christus über mir — Pneuma über mir (Eph. 2, 18; 4, 3—6; 1 Kor. 12, 4—6; 1 Kor. 2, 10).

[49] Christus in mir — Pneuma in mir (1 Kor. 6, 15. 19). Ferner oben, S. 61 ff. Stellen für die Inwohnung des Pneuma allein: Gal. 4, 6; Röm. 8, 14—16; 5, 5.

[50] Vgl. die Erklärung zu Eph. 1, 3—14, S. 42 ff. und die obigen Bemerkungen zu 2 Kor. 3, 17.

verhängnisvollen Sprung gemacht, der ihn vom Wege zur befriedigenden Lösung der Persönlichkeitsfrage stark abgedrängt hat [51].

d) Zusammenfassende Feststellungen; grundsätzliche Lösung einiger Bedenken gegen den Persönlichkeitscharakter des Pneuma.

Überblickt man alles das über das Verhältnis des Pneumabegriffes zur Persönlichkeit Gesagte, so wird man wohl sagen dürfen, daß die innere Dynamik dieses Begriffes, wenn man ihn im Ganzen der lebensvollen Darstellung des Apostels und Lehrers betrachtet, mehr zum Primat der Persönlichkeit als zu dem der Sachlichkeit neigt. Jedenfalls wäre es von der Objektivität des Urteils weit entfernt, wenn man der aprioristischen Behauptung recht geben wollte, gemäß der schon durch den Terminus selbst die Berechtigung der Persönlichkeitsannahme in Frage gestellt sei. Wir konnten demgegenüber feststellen, daß die fünf oben bewerteten und wegen ihrer Unifizierungstendenz als gar nicht oder nur teilweise haltbar erkannten Pneuma-

[51] Aber auch die Beweiskraft der drei Pneumatexte, die Bertrams, S. 160 ff., als sichere Belege für die Geistpersönlichkeit gefunden zu haben glaubt, ist mit dem Fallenlassen der Persönlichkeit des menschlich-immanenten Pneuma ganz bedenklich erschüttert. Durch nichts kann sichergestellt werden, daß Paulus im πνεῦμα in 1 Kor. 3, 16 einerseits und 6, 19 anderseits zwei so grundverschiedene Wesenheiten gesehen und den Heiligen Geist, dessen Tempel die Gemeinde ist, als Person, den Heiligen Geist hingegen, dessen Tempel der einzelne Christ ist, als unpersönliche Kraft aufgefaßt hätte. Wie etwa die Seele als „totum in toto" kein anderes Wesen ist, als die Seele als „totum in qualibet parte", so wird man auch zwischen dem Pneuma „in toto" und dem Pneuma „in qualibet parte" keine Wesensscheidung machen dürfen. Diese Wesensscheidung leuchtet ebensowenig in 1 Kor. 2, 10 ein. Der unbefangene Leser wird die sichere Empfindung haben, daß es sich in diesen, wie in den folgenden Versen um ein und dasselbe Pneuma handelt, welches allerdings in verschiedenen Beziehungen [einmal als der die Tiefen der Gottheit durchforschende und offenbarende Geist, dann wieder als „Geist aus Gott" (V. 12) und als der die Menschen lehrende Geist (V. 13)] begriffen und genannt wird. Selbst die „klarste" Stelle 1 Kor. 12, 4—11, entkräftet B. dadurch, daß er

auffassungen die Persönlichkeitslösung teils direkt begünstigen [52], teils wenigstens nicht auszuschließen vermögen. Die summarische Aufzeigung der Bedeutungsmöglichkeiten hat uns die Notwendigkeit der Persönlichkeitsannahme zum adäquaten Verständnis der paulinischen Pneumatologie erst recht nahegelegt.

Das bei dieser Gelegenheit erkannte Spannungsverhältnis zwischen Persönlichkeit-Sachlichkeit, Subjekt-Objekt im Pneumabegriff gibt uns die Berechtigung, noch vor der eingehenderen Begründung der Geistpersönlichkeit einige Bedenken gegen diese letztere innerhalb der trinitarischen Texte grundsätzlich zu lösen.

Bertrams führt in „Wesen des Geistes", S. 149 f., folgende Stellen und Pneumaprädikate als auffallend gegen die Geistpersönlichkeit zeugend an: 1 Thess. 5, 19 („den Geist löschet nicht aus"); Eph. 1, 13 (Besiegelung mit dem Heiligen Geist); 5, 18 (Erfülltwerden mit Geist); Tit. 3, 5 f. (der Heilige Geist in Überfülle — πλουσίως — ausgegossen);

---

den trinitarischen Gehalt von 2 Kor. 13, 13 in Frage stellt. Wenn man den Persönlichkeitscharakter des als eigenständiges Prinzip neben Gott und Christus genannten Pneuma in einer Stelle als fraglich hinstellt, wird diese Skepsis auch in anderen Parallelstellen die Fülle des trinitarischen Gehaltes beeinträchtigen müssen. Ein weiterer Erklärungsgrund für das in bezug auf die Persönlichkeit des Heiligen Geistes stark negative Resultat der Bertrams'schen Untersuchung dürfte wohl auch darin gelegen sein, daß B. nach zwei, auf S. 30 aufgestellten, an sich sehr bedenklichen methodologischen Grundsätzen sich zu richten sucht. Es ist dies „die rein taktische Rücksicht auf die protestantischen Forscher der freien Richtung, die jede Persönlichkeit des πνεῦμα bei Paulus ablehnen" und die Ansicht, daß eine wissenschaftliche Untersuchung „den Glauben nicht voraussetzen darf". Da muß man sich denn doch allen Ernstes fragen, ob es nicht objektiv und methodologisch einwandfreier sei, den mystisch-tiefen Glauben des hl. Paulus, als die seichte Glaubenslosigkeit der „protestantischen Forscher der freien Richtung" vorauszusetzen.

[52] Dies ist der Fall, wenn man die Gott-Pneuma-, bzw. Kyrios-Pneuma-Identität bei Bejahung der Persönlichkeit Gottes bzw. Christi konsequent durchführen wollte.

2 Kor. 3, 3 (der mit dem Geiste des lebendigen Gottes geschriebene Christusbrief); Röm. 5, 5 (der den Menschen gegebene Heilige Geist).

Zunächst sei auf die zu den einzelnen Stellen im ersten Abschnitt gegebenen Erklärungen hingewiesen, die wohl klar genug zeigen, daß auch diese sechs trinitarischen Texte ohne weiteres sinngemäß in den Gesamtkomplex aller anderen sich einfügen. Ja, man müßte dem echten Paulussinne eher Gewalt antun, wenn man aus diesen, wenn auch sachlich und unpersönlich klingenden Aussagen einen wesentlich anderen Pneumabegriff ableiten wollte, als er sich in den übrigen Stellen schon mit Rücksicht auf die Parallele mit den Persönlichkeiten Gottes und Christi aufdrängt. Überdies sei neuerdings an das Gegenseitigkeitsverhältnis von Subjekt-Objektivierung und Objekt-Subjektivierung, bzw. von Versachlichung und Verpersönlichung (oben, S. 193 f.) erinnert.

Es ergibt sich aber in den angeführten Stellen selbst, auch wenn man sie in ihrer Isolierung näher betrachtet, unschwer eine befriedigende Lösung. Das zweifellos am lautesten gegen den Persönlichkeitscharakter sprechende Bild vom „Auslöschen" des Geistes (1 Thess. 5, 19), in dem also das Pneuma als Feuer versinnbildlicht ist, findet seine persönlichkeitsgünstige Rechtfertigung im Hinweis darauf, daß dem AT., wie auch Paulus selbst, die Bezeichnung des einen, persönlichen Gottes als „Feuer" nicht fremd ist [53].

In allen übrigen Stellen aber ist neben der sachlichen die persönliche Seite in dem einen Pneumawesen direkt angedeutet. In Eph. 1, 13 ist, abgesehen von den aus den paulinischen Gedankengängen geschöpften Erklärungsgründen die Personbedeutung [54] neben der Sachlichkeitsbedeutung [55] auch schon darin zum Ausdruck gebracht, daß das Pneuma als „verheißener"

---

[53] Vgl. Deut. 4, 24 bzw. Hebr. 12, 29: „Dominus Deus tuus ignis consumens est."

[54] Als das besiegelnde Prinzip.

[55] Als das aufgedrückte Siegel.

Heiliger Geist (πν. τῆς ἐπαγγελίας) hingestellt wird. Durch diesen letzteren Ausdruck aber wird nahegelegt, daß Paulus an jene durch Christus erfolgte Geistverheißung denkt, in der das Pneuma als der „andere Paraklet" (ἄλλος παράκλητος) Joh. 14, 16), also offenkundig als Person gedacht ist[56]. Nicht bedeutungslos ist es, daß von demselben Pneuma, von dem hier das Bild vom Besiegeln gebraucht wird, in Eph. 4, 30, der Mahnruf gilt: „Betrübet nicht Gottes Heiligen Geist, in dem ihr besiegelt seid..."

Wenn in Eph. 5, 18 vom „Erfülltwerden" mit Pneuma, also wie von einer flüssigen Substanz gesprochen wird, darf man doch nicht aus dem Auge verlieren, daß dieses qualitative Pneuma zugleich auch als Inspirator zur Gebets- und Dankgesinnung, d. h. personhaft begriffen sein will. Auch in Tit. 3, 5 f., darf man den Heiligen Geist nicht nur als die in aller Fülle (πλουσίως) in das zu erneuernde Menschenwesen sich ergießende Pneumasubstanz hingestellt sehen, sondern muß ihn ebensosehr als Erneuerer werten[57].

Dasselbe Spannungsverhältnis ergibt auch in 2 Kor. 3, 3, wo das Briefsymbol analog dem Sphragisbild auch nur dann einen befriedigenden Paulussinn geben kann, wenn man das Pneuma ebensosehr als Schreibprinzip wie als Schreibelement versteht. Was endlich Röm. 5, 5 anlangt, ist schon mit Nachdruck darauf verwiesen worden, daß gerade in dieser Stelle die

---

[56] Über das Verhältnis des paulinischen zum johanneischen Pneumabegriff vgl. Monse, Johannes u. Paulus, S. 143 ff., wo festgestellt, daß beide Apostel denselben Begriff von der Pneuma-Persönlichkeit haben, daß wie in der Christologie auch in dieser Frage der „Unterschied zwischen Paulus und Johannes wieder nur ein formeller, kein wesentlicher ist" (S. 146). Die Persönlichkeit des Heiligen Geistes wird aus dem Parakletbegriff begründet von Tosetti, Der Heilige Geist, S. 101 ff. Überhaupt wird der Persönlichkeitscharakter des johanneischen Pneumabegriffes ziemlich allgemein anerkannt. (Siehe a. a. O., S. 118.)

[57] Siehe oben, S. 38 f., wo auf diese Bedeutung eigens hingewiesen wurde.

Doppelbedeutung des Pneuma als Gabe und Geber klar genug gegeben ist.

Alles was hier von den beispielsweise angeführten, angeblich gegen den Persönlichkeitscharakter entscheidenden Stellen gesagt wurde, gilt in analoger Weise auch von anderen derartigen Einwendungen. Immer wird man zu prüfen haben, ob die sachliche Bedeutung nicht irgendwie in einem Persönlichkeitsmoment ihr entsprechendes Gegenstück findet.

Die nun folgende nähere Begründung der Geistpersönlichkeit wird aber, wie wir hoffen dürfen, in großer Argumentenauswahl zeigen, daß Paulus wenigstens dort, wo er das Pneuma neben Gott Vater und Christus dem Sohn, oder wo er es als ein neben diesen beiden handelndes Prinzip in irgendeiner Beziehung zum Menschen nennt, dasselbe in viel ausgeprägterer Form von der subjektiv-personhaften als von der objektiv-sachlichen Wesensseite aus begreift und schildert.

2. Begründung der Persönlichkeit des Heiligen Geistes.

Der Idee nach müßte es vollauf genügen, wenn man den Persönlichkeitscharakter des Pneuma lediglich nur aus dessen Seins- und Wirkensverhältnis zu den unbestrittenen Persönlichkeiten Gottes des Vaters und des Herrn Jesus Christus beurteilen wollte. Es gibt eben kein besseres, im Wesen der Sache begründeteres Kriterium [58]. Und jede Untersuchung über das Wesen des Geistes ist ohne ganz gründliche Wertung und Heranziehung dieses kompetentesten Wesensmaßes im vorhinein schon zur Halbheit verurteilt.

Ein weiteres Kriterium für die Bestimmung des Wesenscharakters des Heiligen Geistes ist dessen Verhältnis zur

[58] Diesen Gedanken bringt Tosetti, Der Heilige Geist, S. 53, zum Ausdruck, wenn er für die Untersuchung des Persönlichkeitscharakters im Pneumabegriff ein Grundkriterium gerade darin findet, daß der zu ermittelnde Personbegriff in „sachlicher Übereinstimmung mit den Aussagen der Heiligen Schrift, z. B. über den Menschensohn,

Persönlichkeit des Menschen. Wenn es sich nämlich herausstellt, daß Mensch und Pneuma, Menschengeist und Gottesgeist sich wie Producens und Produkt, wie Führer und Geführter, Informierender und Informierter, wie Vorbild und Nachbild verhalten, wird schon der Schluß a minori ad majus, bzw. ab effectu ad causam die Notwendigkeit der Annahme der Persönlichkeit im Geistbegriff ergeben. Und dies um so mehr, wenn aufgezeigt wird, daß der dem Menschengeist übergeordnete Gottesgeist dem ersteren selbstmächtig und selbstbewußt gegenübertritt.

Ein drittes Kriterium endlich ist die Art und Weise, wie vom Sein und Wirken des Heiligen Geistes im allgemeinen gesprochen wird. Hält man sich die zuletzt gegebene Klärung der gegen die Geistpersönlichkeit vorgebrachten Bedenken vor Augen und findet man, daß neben diesen wenigen, in sich selbst wieder aufgehobenen Sachlichkeitsstellen in überwiegender Textmehrheit vom Pneuma wie von einem selbständigen und selbsttätigen Prinzip neben Gott und Christus gesprochen wird, so wird man sich auch schon von dieser Seite her mächtig zur Persönlichkeitsannahme gedrängt fühlen.

Dem wirkungsvolleren Beweisaufbau wird es entsprechen, wenn wir mit dem letzteren allgemeinen Kriterium beginnen, im zweiten die gewonnene konfuse Erkenntnis näher definieren und schließlich im ersten zur vollen Erkenntnissicherheit gelangen.

a) Begründung aus der Art und Weise des Seins und Wirkens.

Da uns unmittelbar nur die Wesensstellung des Heiligen Geistes im Gesamtbild der trinitarischen Aussagen interessiert, beschränken wir uns auf die im ersten Abschnitt angeführten und erklärten Stellen. Auch die dort eingehaltene Reihenfolge

---

über die Apostel, vorzüglich über die Person Gottes des Vaters usf., wo es keinem Zweifel unterliegen kann, daß hier von Personen die Rede ist, stehen muß". Vgl. hiezu Einl. S. 11 und oben S. 180 f.

soll bei dieser Illustration beibehalten werden. Für den hier verfolgten Zweck dürfte die kurze, schlagworthafte Anführung der in den einzelnen Stellen zum Ausdruck gebrachten Verhältnisse im Sein und Wirken des Heiligen Geistes vollauf genügen.

Der Gesamtüberblick über die auf das göttliche Rechtfertigungswirken sich beziehenden trinitarischen Texte hat uns den Heiligen Geist als einen neben und mit Gott dem Vater und Christus dem Sohn solidarisch wirkenden Faktor gezeigt (S. 20 ff.). Im einzelnen wird das Pneuma neben Christus als Führer zum Vater hingestellt (Eph. 2, 18), dessen Lebensgesetz uns vom Sünden- und Todesgesetz sowie vom Gesetzesfluch befreit hat (Röm. 8, 2; Gal. 3, 14). Der Heilige Geist ist der Erneuerer des Menschen in der Taufe (Tit. 3, 5) und neben Jesus der Bewirker der Abwaschung, Heiligung und Rechtfertigung des Menschen (1 Kor. 6, 11). Er ist das den alten, sarkischen, zum pneumatischen Menschen unmittelbar umprägende Formprinzip und als solches auch Bürge der Erhaltung dieser Lebensform (Eph. 1, 13 f.) und der Konsolidierung des neuen Lebens in Christus. (2 Kor. 1, 22.)

Derselbe Heilige Geist ist der geheimnisvolle Führer der Gotteskinder (Röm. 8, 14), der diese zu Mitwissern und Mitzeugen seines Gottkindschaftsgeheimnisses macht (Röm. 8, 16) und sie durch sein Abba-Rufen (Gal. 4, 6) zur jubelnden Mitanrufung des Vaters begeistert (Röm. 8, 15). Sein Heiligungswirken legt im Menschen den Grund für dessen Teilnahme am Glorienleben Christi (2 Thess. 2, 13). Der im Menschen wohnungnehmende Heilige Geist ist der Fundator der Christuswohnung (Röm. 8, 9 f.; Eph. 3, 16 f.) und Gotteswohnung (Eph. 2, 22). Dieses dem Menschen innewohnende Pneuma ist der Mittler der göttlichen Liebe (Röm. 5, 5), der Offenbarer des christlichen Hoffnungsinhaltes (Eph. 1, 17) und aus dem unter seinem Einflusse stehenden Menschenherzen erblüht das Glaubens- und Liebesleben der Gläubigen sowie deren standhafte Hoffnung auf Christus den Herrn (1 Thess. 1, 2—5; Röm. 15, 13). Im Wirkungsbereiche jenes Heiligen Geistes, der

neben Gott, dem Quell der Liebe, und Christus, dem Gnadengeber, in besonderer Weise Prinzip des christlichen Gemeinschaftslebens ist (2 Kor. 13, 13), vollzieht sich, wie die urbildliche Auferstehung des Christusleibes (Röm. 1, 4; 1 Tim. 3, 16), so auch die abbildliche des Christenleibes (Röm. 8, 11; 2 Kor. 5, 6) und damit die Vollendung und Krönung des allgemeinen göttlichen Rechtfertigungswirkens.

Wie der Heilige Geist in unmittelbarer Beziehung zur Genesis des Rechtfertigungswerkes als Wirkprinzip neben Gott und Christus hingestellt wird, so erscheint er auch in der mittelbaren Entfaltung des Rechtfertigungswerkes durch menschliche Organe als Mitinformator und Kondelegant neben Gott und Christus. Er offenbart den Aposteln das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses und gibt ihnen Einsicht in das Christusgeheimnis (Eph. 3, 5 f.). Diese Einsicht in die Heilsmysterien Gottes gewinnt der offenbarende Gottesgeist, indem er die Geheimnistiefen der Gottheit durchforscht (1 Kor. 2, 10). Die die Gottesweisheit verkündenden Apostel sprechen darum als Organe dieses alldurchforschenden Gottesgeistes und reden Worte, wie dieser Geist sie lehrt (1 Kor. 2, 13). In der Heiligungsmacht des Pneuma macht der Apostel aus den Heiden eine gottwohlgefällige Opfergabe und er wirkt in desselben Geistes Kraft und Wundermacht die Bekehrung der Heiden (Röm. 15, 16. 19). Im Geiste des lebendigen Gottes, im Wirkungsbereiche des Geistes, der lebendig macht, wird durch den Apostel der „Christusbrief" geschrieben, d. i. Umformung und Umprägung der Menschenherzen bewirkt (2 Kor. 3, 3. 6), und nur in der Kraft desselben Geistes vermag der Christusdiener die ihm von Gott verliehene Apostolatsgnade zu bewahren (2 Tim. 1, 14). In der vom Heiligen Geiste bewirkten Freude nehmen die zum Glauben Berufenen das Wort Gottes trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten und Leiden auf und nehmen teil am grandiosen Werke der Glaubenspropaganda (1 Thess. 1, 6—8).

Womöglich noch klarer und unabweislicher drängt sich der Gedanke an eine Persönlichkeit des Pneuma auf, wenn man

dessen Seins- und Wirkensbeziehungen in jener Stellengruppe überblickt, in der das gerechtfertigte Geschöpf in seinem Lebensverhältnis zu den drei Heilsfaktoren charakterisiert wird. (S. 119 ff.)

Im christlichen Gebetsleben ist der Heilige Geist der Inspirator zur gläubigen Anrufung des Herrn Jesus (1 Kor. 12, 3) und nur aus Menschenherzen, die dieser Geist erfüllt und entzündet, steigt das Dank- und Bitt- und Lobgebet wie Weihrauch auf zu Gott (Eph. 5, 18; 1 Thess. 5, 19). Wie mit Berufung auf Christus, so bittet der Apostel mit Berufung auf den Heiligen Geist, den Liebemittler, ums Fürbittgebet (Röm. 15, 30). Der Heilige Geist ist der maßgebende Faktor jedes wahren Gottesdienstes (Phil. 3, 3), wie er überhaupt derjenige ist, in dessen Wirksphäre sich das allvorbildliche Erlösungsopfer Christi vollzog (Hebr. 9, 14). Ein Hauptmotiv zum heiligen, christlich-sittlichen Lebenswandel ist die erhebende Wahrheit, daß der Leib des neuen Menschen „Tempel des Heiligen Geistes" ist (1 Kor. 6, 19) und daß nur derjenige in das Reich Gottes eintreten kann, der „Früchte des Geistes" bringt und „im Geiste", d. h. gemäß der Führung und Leitung durch den Heiligen Geist wandelt (Gal. 5, 22. 26). Der Heilige Geist, der Erneuerer des sittlichen Lebens des gerechtfertigten Menschen (Eph. 4, 26), ist auch der unmittelbare Offenbarer des Heiligungswillens Gottes (1 Thess. 4, 8; Kol. 1, 9). Im kirchlichen Gemeinschaftsleben ist das Pneuma Einheitsprinzip, gleich wie Gott und Christus der Herr (1. Kor. 12, 4—6; Eph. 4, 4—6), weshalb diesen göttlichen Einheitsstifter jegliche Verletzung der Einheit und Liebe „betrübt" (Eph. 4, 30). Alles, was das Wesen des Gottesreiches ausmacht, wie Gerechtigkeit, Friede, Freude, hat im Heiligen Geiste den unmittelbaren Ursprung (Röm. 14, 17).

Auch die Pneumarollen, wie sie in den drei Hebräerbriefstellen über das göttliche Gericht gezeichnet sind, können nur in der Annahme der Pneumapersönlichkeit ihren befriedigenden Erklärungsgrund finden (S. 163 ff.). Gegen den vom Glauben abgefallenen, der Auf-

nahme der Heilswahrheit gegenüber verhärteten Menschen, wird der Heilige Geist als Belastungszeuge vor dem Gottesgericht erscheinen. Denn, Abfall und Verstocktheit ist eine „Schmähung" des gnadenspendenden Geistes (Hebr. 10, 30), eine Verachtung der von diesem ausgehenden Gnadenmitteilungen (Hebr. 2, 4, parallel mit 1 Kor. 12, 4. 11). Weil der Heilige Geist der unmittelbare Heilsfaktor im christlichen Rechtfertigungsprozeß ist, macht eine jede innere Auflehnung gegen denselben, jede „Sünde wider den Heiligen Geist" die Umkehr unmöglich (Hebr. 6, 4—6). Nur dort, wo dieser unmittelbare, göttliche Gnadenspender seine schöpferische Wirksamkeit entfaltet und entfalten kann, gibt es neues, göttliches, christliches, pneumatisches Leben.

Wenn wir das Wesensmerkmal des Personbegriffes in dem im Selbstbewußtsein (Intellekt) und Selbstmacht (Willen) sich äußernden Fürsichsein[59] sehen und den so definierten Begriff aufs Pneuma, wie es sich uns in der eben illustrierten Seins- und Wirkensweise offenbart, anwenden wollten, müßte die Entscheidung auch ohne Zuhilfenahme der beiden anderen Kriterien zugunsten des Persönlichkeitscharakters des Heiligen Geistes ausfallen. Es gibt, von den wenigen, oben (S. 207 ff.) nach ihrem Sinngehalt geprüften Sachlichkeitsstellen abgesehen, in den aus dem Komplex der trinitarischen Aussagen genommenen Pneumatexten wohl kaum ein Pneumaprädikat, das dem unvoreingenommenen Leser nicht den Gedanken an ein mit Selbstbewußtsein und Selbstmacht begabtes, d. i. personhaftes Subjekt nahelegen würde. Um so gewaltiger drängt der Gesamteindruck, den diese Pneumatexte in ihrer Zusammenstellung und in ihrer Zusammenschau machen, zum spontanen Denken an ein persönliches Wesen.

Es ist wohl sehr bezeichnend, wenn Paulusforscher wie

---

[59] Zu dem in diesem Sinne definierten Personbegriff vgl. Tosetti, Der Heilige Geist als Person, S. 51 ff.; A. Meyenberg, Leben Jesu Werk, Luzern 1922, S. 607 ff.: Personbegriff und Dreifaltigkeit bei Thomas von Aquin. J. Pohle, Dogmatik I, Aufl. 7, Paderborn 1920, S. 291 ff. Scheeben, Mysterien, S. 55 ff.

Gloël[60] oder Pfleiderer[61], ohne weiteres zugeben, daß vom Heiligen Geiste wie von einer Person gesprochen werde — weil der Christ die Einwirkung des Heiligen Geistes als persönliche erfährt — und, daß es sich hiebei nicht um bloße Metaphern handle, aber dennoch dem Gedanken an eine Eigenpersönlichkeit des Geistes die Berechtigung absprechen. Es scheint dafür keinen anderen Erklärungsgrund zu geben als den, daß den Gelehrten dieser Richtung trotz der offenbaren Tatsachen einfach der Glaube fehlt, oder besser, daß ihnen ihr rationalistisches Apriori die sich in den Ausdrücken aufdrängende Persönlichkeitsannahme nicht gestatten will [62].

b) Begründung aus dem Verhältnis zum Menschen.

Wir legen bei der Untersuchung dieses Verhältnisses den im Fürsichsein, im Selbstbewußtsein und Selbstmacht gelegenen Wesensmaßstab des Personseins zugrunde. Es sollen, um allzuviele Wiederholungen zu vermeiden, nur einige charakteristische Belegstellen herausgegriffen werden. Zunächst solche, die das Fürsichsein des Pneuma gegenüber der menschlichen Persönlichkeit dokumentieren.

Wiederholt heißt es, der Heilige Geist „wohne" im Menschen. Nimmt man hiebei den Begriff des Wohnens im primären Sinne, d. h. von einer Person, so ist darin das per-

---

[60] Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, S. 377.

[61] Paulinismus, S. 209.

[62] In eine ähnliche Lage fühlt sich W. Brückner, Entstehung der paulinischen Christologie, Straßburg 1903, versetzt, wenn er S. 67, Anm. 1 zur Frage der Auslegung von Röm. 9, 5, ob sich „Gott" auf Christus bezieht, bemerkt: „... exegetisch ist die Beziehung auf Christus fast notwendig. Trotzdem bin ich anderer Meinung, weil die Hervorhebung des göttlichen Wesens Christi hier nicht am Platz ist. Die grammatische Exegese darf eben nicht immer den Ausschlag geben." Dazu bemerkt Schauf, Sarx, S. 69: „Soll dieses Urteil nicht von Brückners Weltanschauung her beeinflußt sein?" In letzter Linie ist eben für den Grad des „intelligo" der unter allen Umständen primäre Grad des „credo" ausschlaggebend, weshalb wir oben S. 206,

sönliche Fürsichsein des Pneuma im Menschen zum Ausdruck gebracht[63]. Die Notwendigkeit der Auffassung des Wohnbegriffes im primären Sinne wird aber durch den aus dem allgemeinen Wirken erschlossenen Personcharakter nahegelegt. Es wäre schon bei der bloßen Wahrscheinlichkeit des Personseins des Pneuma methodologisch verfehlt, ja unstatthaft, auf den Gebrauch des Wohnprädikates bei sicher unpersönlichen Begriffen (wie: Gesetz, Sünde, Kraft) hinzuweisen und so die ursprüngliche Bedeutung im Falle der Anwendung auf das Pneuma zu entkräften[64]. Die Annahme einer bloß personifizierenden Ausdrucksweise ist eben erst gestattet, wenn die Möglichkeit des Wortgebrauches im ursprünglichen Sinne mit Sicherheit als ausgeschlossen gelten darf und muß[65], was aber beim Pneumabegriff nach den bisherigen Feststellungen keineswegs zutrifft.

Nur beim Fürsichsein des Heiligen Geistes ist die Rolle zu begreifen, die ihm als Mittler zwischen Gott und dem Menschen zukommt. Er ist Mittler der Liebe (Röm. 5, 5), der die geliebten Gotteskinder lenkt und treibt (Röm. 8, 14), sie in Verein mit Christus zum Vater führt (Eph. 2, 18), für sie Fürbitte einlegt bei Gott (Röm. 8, 26). Er ist neben Jesus Christus

---

Anm. 51 den methodologischen Grundsatz von der „Voraussetzungslosigkeit", wie ihn Bertrams annehmen zu müssen glaubt, als „bedenklich" hingestellt haben.

[63] Zum Begriff des „Wohnens" stellt Reinhard, Wirken, S. 35, fest: „Es kann hier nicht die Rede sein von einer Vereinigung zweier Naturen einer Person etwa im Sinne einer hypostatischen Union. Wir müssen das Verhältnis zwischen Gottes und dem menschlichen πνεῦμα so fassen, daß jenes in diesem zwar in einer besonders engen und neuen Weise, wie sie nicht schon durch die göttliche Allgegenwart gegeben ist, wohnt und wirkt, aber ohne ihm die eigene Persönlichkeit zu nehmen. Anderseits aber darf das Verhältnis nicht rein äußerlich ohne jede innerliche Verbindung des Geistes mit der menschlichen Seele genommen werden. Daraus ergibt sich die Lösung, daß einerseits der Heilige Geist selbst in der Seele wohnt, ihr anderseits neue Qualitäten und Potenzen anerschafft..."

[64] Vgl. Bertrams, Wesen, S. 152.

[65] Vgl. die oben S. 193 gemachten Bemerkungen zur Auffassung des Pneumabegriffes als Personifikation.

eine objektive, von allen anzuerkennende Autorität, auf die sich der um Fürbittgebet bittende Apostel feierlichst beruft (Röm. 15, 30). Dasselbe Fürsichsein kommt endlich auch überall dort zum Ausdruck, wo der Heilige Geist dem Menschen als selbstbewußt und selbstmächtig wirkendes Prinzip gegenübertritt.

Das personbildende Selbstbewußtsein sehen wir in jenen Stellen ausgedrückt, wo das Pneuma als der Offenbarer des göttlichen Wissens und Willens (1 Kor. 2, 10; Eph. 1, 17; 3, 5 f.; Kol. 1, 9; 1 Thess. 4, 8) und als Lehrer der Gottesweisheit (1 Kor. 2, 13) hingestellt wird. Besonders lehrreich und für das selbstbewußte Personsein des Pneuma sprechend ist Röm. 8, 16, wo der Gottesgeist als Informator, Zeugnisgeber des Menschengeistes erscheint. Wenn man bedenkt, daß das zu informierende Subjekt ein persönliches Wesen ist, um wieviel mehr muß man dieses Personsein vom informierenden Subjekt, dem Pneuma, annehmen [66]. Der vorwissende persönliche Heilige Geist macht den persönlichen Menschengeist zum Mitwisser (*συμμαρτυρεῖν, συνείδησις*) seines Wissensgeheimnisses. Das Abba- und Kyrios-Jesus-Rufen, bzw. die Begeisterung des Menschen zu dieser Anrufung (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15; 1 Kor. 12, 3), setzt wohl auch ein selbstbewußtes und selbstbewußt wirkendes Pneumawesen voraus. Dieselbe Voraussetzung ergibt sich, wenn es vom Pneuma heißt, daß es vom Menschen „betrübt" (Eph. 4, 30) und „geschmäht" (Hebr. 10, 29) wird.

Die Selbstmacht des Heiligen Geistes manifestiert sich, abgesehen von der diesbezüglichen Überzeugung, die sich aus dem Überblick über das gesamte Pneumawirken ergibt, besonders klar im Gedanken der Leitung der Gotteskinder (Röm.

---

[66] Sladeczek, Moralsubjekt, bemerkt im Gedankenzusammenhang mit der obigen Römerbriefstelle, S. 213, es sei unbestritten, „daß — wenn es eine *εἰκὼν θεοῦ* gibt — diese — weil Gott ein *πνεῦμα* ist — auch nur in einem solchen *πνεῦμα* gegründet sein kann. Ist der Mensch eine *εἰκὼν θεοῦ*, so ist sein (das menschliche) *πνεῦμα*, wohl eine *εἰκών* des *πν. θεοῦ*". Wir sehen hier in einer anderen Formulierung den oben angedeuteten Schluß auf die Eigenpersönlichkeit des Heiligen Geistes.

8, 14). Das Leiten, Beeinflussen des mit freiem Willen ausgestatteten Menschen erfordert einen mit noch ausgesprochenerer Willensmacht und Selbstmacht begabten Faktor. In unübertrefflicher Weise wird diese Selbstmacht dem Heiligen Geiste in 1 Kor. 12, 11 zugesprochen, wenn es von dem in rückhaltslose Parallele mit Gott und dem Kyrios gestellten Pneuma (V. 4—6) heißt, daß es die verschiedenartigsten Gnadengaben nach eigenem freien Willensentschlusse (καθὼς βούλεται) verteile. Hiebei sind die zu verteilenden Gaben, wie: Weisheit, Erkenntnis, Glaube, gotterleuchtete Rede, Unterscheidung der Geister, Sprachengabe, Auslegung der Sprachen, von der Art, daß deren sinnvolle Verteilung nicht weniger wie deren Besitz ein durchwegs und im höchsten Maße selbstbewußtes, persönliches Wesen erfordert. In derselben Weise und in demselben Sinne wie hier dem Heiligen Geiste, wird die willensautonome Verteilung der idealen Lebensgüter des Christentums in Röm. 12, 3 Gott und in Eph. 4, 7 Christus dem Herrn zugeschrieben. Hätte Paulus dem vorurteilslosen Frager und Forscher noch deutlichere Dokumente seines Persönlichkeitsglaubens im Pneumabegriffe geben können?

c) Begründung aus dem Verhältnis zu Gott Vater und Christus dem Sohn.

Wir haben im ersten Abschnitt 47 trinitarische Texte mehr oder weniger ausführlich behandelt. Das will sagen, daß in dem verhältnismäßig kleinen Umfang der paulinischen Schriften in 47 Fällen das Pneuma in einem Sinnganzen neben Gott, dem Vater, und Christus, dem Sohne, zu stehen kommt. Schon in dieser Tatsache allein liegt eine unüberschätzbare Erkenntnisfülle für den Wesenscharakter des Pneuma. Hier ist das eigentliche Untersuchungsfeld der paulinischen Pneumatologie zu suchen [67]. Hier bietet uns Paulus selbst die sichersten und naheliegendsten Vergleichspunkte in reichlichster Auswahl und ent-

[67] Vgl. oben S. 187 den diesbezüglichen methodologischen Grundsatz von A. Resch.

hebt uns der wenig lohnenden Mühe, nach anderen, fernliegenden und vereinzelten Vergleichspunkten, wie etwa Personifikationen von Sünde, Tod, Gesetz u. ä., zu suchen. Soll es denn für die Wesensart des Pneuma bedeutungslos sein, wenn es der Apostel immer wieder in arteigener Seins- und Wirkungsbeziehung neben den Persönlichkeiten Gottes und Christi anführt? Mag die Auffassung des Pneuma als einer unpersönlichen Gotteskraft, bzw. als eines mit Christus identischen Wesens in den nichttrinitarischen Pneumatexten noch allenfalls sich rechtfertigen lassen, — in der trinitarischen Zusammenstellung kann sie vernünftigerweise nicht befriedigen. Zu stark ist der Eindruck, daß der Geist ein neben Vater und Sohn eigenständig seiendes und wirkendes Prinzip sein muß, wenn man nicht auf seiten des geistvollen Briefschreibers unerklärliche Tautologien und geistlose „trinitarische Spielerei" annehmen will.

Dieser Eindruck des eigenständigen und persönlichen Seins und Wirkens des Heiligen Geistes drängt sich in der Stellengruppe, wo das Pneuma als der mit Gott und Christus solidarische Schöpfungs- und Entfaltungsgrund des Rechtfertigungswerkes erscheint[68], nicht weniger auf, als dort, wo das gerechtfertigte Geschöpf neben Gott und Christus auch zum Heiligen Geiste in arteigene Lebensbeziehung tritt[69].

Das Pneuma erscheint neben Christus als Führer zum Vater (Eph. 2, 18), als Lebensfaktor, dessen Gesetz und verheißenes Gnadenwirken uns auf Grund der Erlösungstat Christi vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit und so rechtfertigt vor Gott (Röm. 8, 1—3; Gal. 3, 11—14). Neben dem Erlösergott und Christus, dem Heiland, ist der erneuernde Geist Quelle unserer Wiedergeburt (Tit. 3, 4—7), und „der Geist unseres Gottes" steht neben dem Namen Jesu als arteigener Urgrund der christlichen Rechtfertigung (1 Kor. 6, 11). Gerade bei

---

[68] Vgl. oben S. 20 ff. und S. 100 ff.

[69] S. oben S. 119 ff.

diesen Taufstellen erinnerten wir seinerzeit an die Parallele mit dem Taufmandat in Mt. 28, 19 [70]. Wer mit Unbefangenheit den Geist dieser Texte zu verstehen sucht, wird ohne weiteres zugeben, daß sie derselben Idee entstammen, die Christus zum Ausdruck bringt, wenn er seinen Aposteln den Befehl erteilt, sie sollen alle Menschen taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Sicherlich ist bei Paulus der „Name" des Heiligen Geistes nicht in weniger wesenhafte, eigenständige Beziehung zum Wiedergeburtsakt in der Taufe gebracht, wie der „Name" Gottes und Christi des Heilands [71].

Das Bild vom Pneumasiegel (Eph. 1, 13), — auch wenn man es in seiner sachlichen Bedeutung auffassen wollte, — drückt einmal die im Wesen der Sache fundierte Verschiedenheit zwischen Gott, dem siegelnden Prinzip, und dem Geist als Siegel aus [72]. Nimmt man aber den Geist als siegelndes Prinzip, d. i. als unmittelbaren Formierungsgrund des individuellen christlichen Lebens und sieht im verheißenen Heiligen Geist den von Christus verheißenen „anderen Parakleten" [73], so wird man um so mächtiger zur Annahme einer von den Personen Gottes und Christi verschiedenen Eigenpersönlichkeit des Heiligen Geistes gedrängt.

---

[70] S. oben, S. 39 u. 41.

[71] Zum Begriff des Namens im Sinne von „Wesen" Gottes bzw. Christi und des Heiligen Geistes vgl. Boehmer, Das bibl. „Im Namen", S. 75.

[72] Vgl. Scheeben, Mysterien, S. 152, Anm. 3: „Unter dem Siegel des Heiligen Geistes kann man auch den Abdruck desselben in unserer Seele, die caritas und die gratia verstehen, wovon früher die Rede war; in ganz besonderer Weise ist dies ferner der sakramentale Charakter, der uns als zur Gnade berufene Glieder Christi kennzeichnet und auszeichnet. In dieser Stelle scheint aber der Apostel den Heiligen Geist selbst in seiner Verbindung mit der begnadeten Seele als Siegel zu betrachten, da er nicht sagt: daß wir vom Heiligen Geist oder durch den Heiligen Geist, sondern mit ihm besiegelt seien und überdies seine Aussage darauf stützt, daß der Heilige Geist in seiner Person das Pfand (die Arrha) unserer Erbschaft sei."

[73] Siehe oben S. 209 und dort den Hinweis auf Monse, Johannes und Paulus.

Auch der Gedanke der im gottgesandten Geiste gegebenen Bürgschaft unseres Feststehens in Christus (2 Kor. 1, 21 f.) findet nur in der Annahme der von Gott und Christus unterschiedenen Geistpersönlichkeit eine befriedigende Erklärung, da doch das Sein und Festbleiben in der christlichen Lebensordnung, das Geführtwerden zu Christus und zu Gott dem Vater nur in einem konsequent, providentiell handelnden Bürgen die nötige Garantie finden kann. Der Geist verbürgt uns dieses Verharren in der göttlichen und christlichen Lebenssphäre, indem er als Gesandter des Vaters und des Sohnes (Gal. 4, 4—6) die berufenen Kinder Gottes leitet und treibt (Röm. 8, 14) und sie durch sein Heiligungswirken zur gottbestimmten Christusherrlichkeit disponiert (2 Thess. 2, 13—14).

Der Heilige Geist ist der von Gott gesandte Fundator der Christusinwohnung (Eph. 3, 14—17). Erst wo das Pneuma persönlich Wohnung genommen hat, zieht auch Christus als Mitinwohner in den geistgeschaffenen Tempel ein (Röm. 8, 8—10). Die grundlegende Inwohnung des Heiligen Geistes einerseits und die grundgebende Inwohnung Christi anderseits bilden das gemeinsame Fundament für die aufzuerbauende Wohnstätte Gottes (Eph. 2, 22), in die nach vollendeter Aufbautätigkeit Gott der Vater unmittelbar-persönlichen Einzug hält. Es ist kaum auszudenken, wie Paulus diese Wohnbaustellen in dieser Form hätte schreiben können, wenn ihm nicht neben der Person Gottes und Christi eine für sich seiende Persönlichkeit des Heiligen Geistes vor Augen geschwebt hätte.

Der Heilige Geist ist nicht nur göttliche Liebesgabe, sondern auch göttlicher Liebegeber (= Ausgießer) und steht in dieser Doppelfunktion zu Gott im Verhältnis des Gesandten und Mittler, zu Christus im Verhältnis des Wegbereiters, insofern die durch ihn in den Herzen der Menschen ausgegossene Liebe die glaubensstarke, leidensbereite Hoffnung auf Christus begründet und immer wieder steigert (Röm. 5, 1—5; Eph. 3, 15—18). Nicht innig genug kann der Apostel Gott dem Vater Dank sagen dafür, daß er den Berufenen seinen Heiligen Geist gesandt hat, aus dessen Lebenskraft und Fülle das neue Leben

der Christgläubigen erstanden ist (1 Thess. 1, 2—5). Und nicht innig genug kann er um die stets sich erneuernde Sendung desselben Geistes flehen, in dessen Kraft die Hoffnung der Gläubigen immer tiefere Wurzeln faßt (Röm. 15, 13).

Zur Auferweckung des Menschenleibes wirken Gott, Christus und der Heilige Geist, jeder in arteigener Weise, zusammen. Gott ist Urgrund, erste Wirkursache, Christus das grund- und maßgebende Vorbild, der Heilige Geist endlich teils unmittelbarer Bewirker bzw. Beweggrund, teils Bürge und Unterpfand der dereinst erfolgenden Auferstehung des Leibes. (Röm. 8, 11; 2 Kor. 5, 5—6). Die Rolle des Pneuma im Auferstehungsprozeß ist so ausgeprägt-arteigen, so wesentlich mitbestimmend, daß man sie ohne Persönlichkeitsannahme neben den unbestritten personhaften Rollen Gottes und Christi kaum zu verstehen und entsprechend zu werten imstande wäre.

Bei der Ausstattung mit apostolischer Vollmacht steht der Geist als Offenbarer und Lehrer göttlicher Weisheitsgeheimnisse und als wunderwirkender Heiligmacher neben dem berufenden Gott und Christus dem Herrn, welcher den Inhalt und das Ziel des apostolischen Wirkens bildet (Eph. 3, 2—6; 1 Kor. 2, 10—16; Röm. 15, 15—19). In der Ausübung des Apostolates wirkt der Erwählte nicht weniger und unwesentlicher aus der belebenden Macht des Pneuma wie aus der des lebendigen Gottes und Christi des Herrn (2 Kor. 3, 3—6). Und die Bewahrung der von Gott verliehenen Apostolatsgnade des Dieners Christi erfolgt in der Kraft des Heiligen Geistes (2 Tim. 1, 6—14). Überhaupt wirkt der Apostel in gleichem Maße als Organ des Pneuma wie als Organ Gottes und des Herrn Jesus Christus. Im großen Werk der allgemeinen Glaubenspropaganda, das Paulus im 1 Thess. 1, 6—8 kurz skizziert, erscheint in deutlicher Unterscheidung der Heilige Geist als Freudenquell im Erdenleid, Christus als Lebensvorbild, Gott als Glaubensinhalt.

Der Gedanke, den wir an die Spitze der auf das Rechtfertigungswirken sich beziehenden Stellengruppe gestellt haben, und der schlagwortartig den Weg des Geschöpfes zu Gott dem Vater durch die beiden Führer, Christus und den Heiligen Geist,

zum Ausdruck bringt (Eph. 2, 18), findet sich bei der Schilderung der Beziehungen des Gerechtfertigten zu Gott in den verschiedensten Varianten wieder.

Im religiösen Leben steigt aus der begeisternden Fülle des Heiligen Geistes das Dank-, Bitt- und Lobgebet zu Christus und durch diesen zu Gott (1 Kor. 12, 3; Eph. 5, 18—20; 1 Thess. 5, 17—19). Und bei seinem Flehen um Fürbittgebet zu Gott beruft sich der Apostel auf Christus und auf die Liebe des Geistes (Röm. 15, 30), jenes Geistes, der selbst in unaussprechlichen Seufzern Fürbitte einlegt für uns bei Gott (Röm. 8, 26). Wie das Gebet, so erhebt sich jeder wahre, echte gottesdienstliche Akt im Heiligen Geiste und in Christus, dem Sohne, zu Gott dem Vater (Phil. 3, 3).

Der sittenreine „Wandel im Geiste" und in der Nachfolge Christi ist Bedingung für die Erbschaft des Reiches Gottes (Gal. 5, 21—26). Also wieder der Gedanke, daß der Heilige Geist einerseits und Christus anderseits Führer zu Gott sind! Das Pneuma ist der unmittelbare Kundmacher des Heiligungswillens Gottes, dessen Erfüllung uns Christi des Herrn würdig macht (1 Thess. 4, 2—8). Unser ganzer Lebenswandel soll getragen sein von jener Liebe, deren Verletzung den Heiligen Geist betrübt, die Gott den Vater bewog, uns in Christus, seinem Sohne, zu verzeihen und Christus veranlaßte, sich für uns dem Vater hinzugeben (Eph. 4, 30 ff.). Die Idee vom betrübten Geist fordert nicht weniger eine Persönlichkeit, als die vom verzeihenden Gott und dem sich hingebenden Christus.

Bei der Wesensbestimmung des Gottesreiches erscheint der Heilige Geist als unmittelbares Prinzip der Grundlagen dieses Reiches (Gerechtigkeit, Friede, Freude) neben Christus, in dessen Dienst alles steht, was zum Reiche Gottes gehört und neben Gott, der über dem geistgeleiteten und christusdienenden Leben seiner Kinder sein Wohlgefallen hat (Röm. 14, 17—18).

Der Persönlichkeitscharakter des Pneuma, der sich in den Texten der beiden ersten Stellengruppen bei sinngemäßer Berücksichtigung der Parallele mit Gott und Christus irgendwie ergibt, kommt nicht minder in den drei Stellen der dritten

Gruppe zum Ausdruck. Da steht der „geschmähte" Geist der Gnade neben dem mit Füßen getretenen Sohne Gottes als Belastungszeuge beim göttlichen Gerichte (Hebr. 10, 28—31). Der Abfall vom Heiligen Geiste macht die bußfertige Umkehr unmöglich, bewirkt die Wiederholung der Kreuzigung des Sohnes Gottes und zieht anstatt des Segens, den Fluch Gottes auf den Verstockten herab. (Hebr. 6, 4—8). Bei der Offenbarung der einen Heilswahrheit wirken alle drei zusammen: Christus der Herr durch unmittelbare oder mittelbare Verkündigung, Gott durch Mitbestätigung durch Zeichen und Wunder, der Heilige Geist durch die seinem freien Willen gemäße Verteilung seiner Gnadengaben (Hebr. 2, 2—4).

Wenn nun schon in allen angeführten Stellen bei sinngemäßer Würdigung ihres vollen trinitarischen Gehaltes das Personsein des Pneuma mehr oder weniger auffallend sich kundgibt, so gilt dies noch vielmehr von einigen Texten, die in diesem Zusammenhange noch keine Würdigung gefunden haben. Es sind dies zunächst die „ausgesprochen" trinitarischen Stellen 1 Kor. 12, 4—6; Eph. 4, 3—6; 2 Kor. 13, 13. Wenn in 1 Kor. 12, 4—6 der eine Heilige Geist als Gnadenspender [74] in auffallender, nicht mißzuverstehender Parallele neben den einen dienstgebenden Herrn und den einen kraftverleihenden Gott gestellt wird, so gibt es für diesen überaus klaren Begriffsparallelismus keine andere befriedigende Erklärung als die rückhaltslose Annahme des Wesensparallelismus im Sinne des Personseins. Die so unzweideutig ausgesprochene Personstellung des Heiligen Geistes neben dem Herrn Jesus Christus und neben dem allwirkenden Gott ist uns eine wertvolle Bekräftigung der richtigen und paulussinngemäßen Interpretation der Stellung des Pneuma in den obigen Stellengruppen, so weit eine solche Bekräftigung überhaupt noch nötig ist. Aus dem klaren Sinn dieser bedeutenden Korintherbriefstelle ergibt sich aber auch die sichere Überzeugung, daß Paulus an dieselben drei persönlich eigenständigen Einheitsprinzipien denkt, wenn er in

[74] Dieser Gnadenspender wird in V. 11 ausdrücklich als willensfreier, selbstbewußt und selbstmächtig wirkender Faktor hingestellt.

Eph. 4, 3—6 den einen Geist mit dem einen Herrn und dem einen Gott und Vater aller zusammenstellt. Dieselbe dem Parallelismus zu entnehmende Persondreiheit klingt aus 2 Kor. 13, 13, wo der gemeinschaftstiftende Heilige Geist neben dem liebenden Gott und gnadenspendenden Christus genannt wird.

Der Gedanke der Dreipersönlichkeit ist ferner noch zum ganz klaren Ausdruck gebracht, wo der die Christgläubigen führende, zu Gotteskindern adoptierende, zum Abba-Ruf inspirierende Heilige Geist als selbstmächtig und -bewußt wirkender Faktor neben Christus, dem urbildlichen und ursprünglichen Erben Gottes und neben Gott, dem universalen Erbschaftsgeber zu stehen kommt. (Röm. 8, 14—17). Auch da, wo der Mensch nicht nur als Glied Christi und Verherrlicher Gottes, sondern auch ebenso wesentlich als „Tempel des Heiligen Geistes" hingestellt wird (1 Kor., 6, 15—20), kann ein voller Sinn nur unter der Bedingung gefunden werden, wenn man neben der Persönlichkeit Christi, des Hauptes, und des zu verherrlichenden Gottes, auch die des Heiligen Geistes annimmt, zu dessen unmittelbarer Verherrlichung der Pneuma-Tempel des neuen Menschen erbaut ist.

Lag bisher der Schwerpunkt der Persönlichkeitsbegründung auf der Parallelität des Pneuma mit Gott und Christus, so gilt es nun noch einige Stellen anzuführen, in denen die Geistpersönlichkeit aus deren unmittelbaren Beziehung zu Gott und Christus zu erschließen ist.

Der Heilige Geist steht Gott gegenüber als der mit Selbstbewußtsein und Erkenntnisallmacht ausgestattete Erforscher der göttlichen Geheimnistiefen, der diese in ähnlicher Weise ergründet wie unser Selbstbewußtsein alle Tiefen unseres Wesens erfaßt (1 Kor. 2, 10). Und doch ist der Heilige Geist mehr als etwa nur das göttliche Selbstbewußtsein, weil dieser ja gleichzeitig als Offenbarer der Gottesweisheit nach außen hin erscheint, was vom Selbstbewußtsein nicht ausgesagt werden könnte [75]. Es gibt auch an dieser Stelle keine andere Lösung als

---

[75] Bertrams, Wesen, S. 163, weist die Anschauung, daß

die, daß der Heilige Geist als „hypostasis rationalis“ (= Person) mit Gott und Christus dem Herrn Mitbesitzer des einen unergründlichen Weisheitsschatzes, der einen göttlichen Sinnfülle ist. Dieselbe Persönlichkeitsbeziehung zu Gott macht es verständlich, wie Paulus den Heiligen Geist als unseren Fürbitter bei Gott (Röm. 8, 26) sowie als Abba-Rufer (Gal. 4, 6) hinstellen kann.

Aber nicht nur zu Gott, dem Vater, steht der Heilige Geist in personhafter Beziehung, sondern auch zu Christus, sowohl dem erniedrigten, wie auch dem erhöhten. Der zur Auferstehung führende Rechtfertigungsprozeß des Christuslebens „im Fleische“ und schließlich die Auferstehung selbst vollzieht sich im Wirkungsbereiche des Pneuma (1 Tim. 3, 16; Röm. 1, 4). Bei der erlösenden Selbstaufopferung Christi kommt dem „ewigen Geiste“ die Funktion des Opferers zu (Hebr. 9, 14). Wenn wir schon bei der Beziehung des Pneuma zum Menschen auf einen afortioristischen Persönlichkeitscharakter im Pneumawesen schlossen, um wieviel mehr ist dieser Schluß hier berechtigt, wo wir den Heiligen Geist als übergeordnetes Prinzip des menschlichen Seins der Christuspersönlichkeit hingestellt sehen.

Erscheint das Pneuma im Verhältnis zum erniedrigten Christus als eine übergeordnete göttliche Persönlichkeit, so steht es zum erhöhten Kyrios, zum erhöhten Gottessohn im Verhältnis der (recht zu verstehenden) Abhängigkeit. Der Heilige Geist ist gesandt vom Vater als „Geist des Sohnes“ (Gal. 4, 6) und wird in dieser Abhängigkeitsbeziehung als „Geist Christi“ (Röm. 8, 9), bzw. „Geist des Herrn“ (2 Kor. 3, 17. 18) charakterisiert. Dieser vom Vater und Sohn ausgehende Heilige Geist steht nicht nur als Abba-Rufer zum Vater, sondern auch als Inspirator zum Kyrios-Jesus-Rufe (1 Kor. 12, 3), zu Christus dem Sohne in persönlicher Beziehung.

Mag man nach all dem die Rolle des Pneuma nach welcher

Pneuma in diesem Zusammenhange das göttliche Selbstbewußtsein bedeuten könnte, mit Recht mit dem Hinweis zurück, Gott könne doch nicht durch sein Sesbstbewußtsein offenbaren.

Seite immer betrachten, mag man sie im Komplex des allgemeinen pneumatischen Seins und Wirkens oder in den lebensvollen Beziehungen zur Person des Menschen, bzw. zu den Persönlichkeiten Gottes und Christi zu erfassen und zu verstehen trachten — das objektive Urteil wird in allen diesen Fällen lauten müssen: Pneuma ist, wenigstens in den trinitarischen Aussagen, mehr als bloße Personifikation, — es ist eine von Gott dem Vater und Christus dem Sohn verschiedene Person.

Und auch dort, wo auf den ersten Blick etwa eine weniger personhafte Bedeutungsnuance aufscheint, ergibt der Hinblick auf die Persönlichkeit Gottes und Christi die Überzeugung, daß Paulus auch hinter dem mehr oder weniger versachlichten Pneumabegriff die Pneumapersönlichkeit gedacht haben muß. Zu dieser Konsequenz drängt auch schon die Erkenntnis, daß alle trinitarischen Aussagen über das göttliche Sein und Wirken aus einem theologischen Grundgedanken heraus gesprochen sind und daher auch in dessen Ausdrucksvarianten als ein Ganzes zu betrachten und zu behandeln sind. Ein Ganzes kann aber nur als Ganzes hingenommen oder als Ganzes abgelehnt werden.

Wie weit der Apostel in den nichttrinitarischen Pneumatexten die persönliche oder unpersönliche Wesensseite des Pneuma zum Ausdruck bringen wollte, soll hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls wird man aber auch die isolierten Pneumaaussagen nur im Lichte der aus den trinitarischen Gedanken gewonnenen Geistwesensidee entsprechend zu qualifizieren und in die richtige Wesenskategorie einzureihen vermögen.

II. Die Gottheit Christi im Lichte der trinitarischen Texte.

Ist einmal die Persönlichkeit des Pneuma, über dessen Göttlichkeit kein Zweifel bestehen kann, festgestellt, wird gerade die ermittelte Gottpersönlichkeit des Heiligen Geistes zum untrüglichsten Kriterium der Gottheit der Person Christi. Dies vor allem dann, wenn man bedenkt, daß die Zweipersönlichkeit Gottes grundsätzlich überhaupt nicht in Frage kommt. Ent-

weder ist Gott nach paulinischer Theologie einpersönlich, bei welcher Annahme das Pneuma höchstens Personifikation, Christus hingegen in keiner Weise mehr als Mensch ist, oder ist er dreipersönlich. Der Erweis der eigenen Persönlichkeit des Heiligen Geistes innerhalb des einen Gotteswesens bedeutet also gleichzeitig eine Entscheidung für den zweiten Teil der Alternative.

Und so könnten nach der innerhalb der paulinischen Dreiheitswendungen erfolgten Bestimmung des Pneumabegriffes alle trinitarischen Stellen, die wir oben zum Beleg der Geistpersönlichkeitsidee angeführt haben, hier wieder zum Beleg der Gottheit der Christusperson herangezogen werden. In allen diesen Texten wird ja Christus der Herr in einer so einzigartigen Relation zu Gott, „seinem" Vater, und zum Heiligen Geist genannt, daß diese Einzigartigkeit der Beziehungen nur in der Annahme der Gottheit Christi in etwa erklärlich wird.

Niemand wird leugnen dürfen, daß für Paulus Christus der Herr zu Gott dem Vater als „sein" (Röm. 1, 3; Gal. 4, 4), „eigener" (Röm. 8, 32), „geliebter" (Kol. 1, 13), im ewigen Heute geborener (Hebr. 1, 5) Sohn in einer singulären, unwiederholbaren, natur- und wesenhaften Seinsbeziehung steht[76]. Christus allein ist von Natur aus und in eigentlichem Sinne Gottes Sohn, alle übrigen Gotteskinder sind nur „Abbilder" des einen Sohnes (Röm. 8, 29), nur gnadenweise adoptierte Gottessöhne (Röm. 8, 15). Christus allein ist von Natur aus legitimer, unmittelbarer Erbe des einen göttlichen, gottväterlichen Lebensgutes, alle übrigen sind nur nachträglich berufene, durch des Heiligen Geistes Wirken würdig gemachte Teilnehmer am natürlichen Christuserbe und sind erst als „Miterben" Christi — also erst mittelbar — „Erben Gottes", des Vaters (Röm. 8, 17)[77].

---

[76] Vgl. J. Pohle, Dogmatik I, S. 225 ff. G. Esser-J. Mausbach, Religion, Christentum und Kirche II, Aufl. 5, Kempten 1923, S. 442 ff.

[77] Vgl. Hebr. 1, 2, wo Christus als jener Universalerbe hingestellt wird, durch den Gott Vater das Weltall geschaffen hat.

Ebensosehr, wenn nicht noch mehr, wird die Tatsache der Christusgottheit nahegelegt, wenn man nach ermittelter Pneumapersönlichkeit die Relation des Herrn Jesus Christus zu dieser letzteren entsprechend beachtet und bewertet. Wenn das von Gott Vater gesandte Pneuma, als „Geist seines Sohnes" (Gal. 4, 6) oder als „Geist Christi" (Röm. 8, 9), also als ein irgendwie von Christus, dem Gottessohn, abhängiges Prinzip geschildert wird, so ist darin, bei Voraussetzung der Geistpersönlichkeit, die Gottheit Christi in unübertrefflicher Weise mitausgesprochen. Ohne die Idee der Gottheit in Christus wäre es auch unbegreiflich, wie Paulus den Heiligen Geist als Inspirator zum Kyrios-Jesus-Ruf (1 Kor. 12, 3) hinstellen könnte, als Inspirator zu jener anbetenden Anrufung des Namens, der über alle Namen ist und von dem alle Zeugen (Zungen), von demselben Geiste angeleitet, zur Verherrlichung des Vaters bekennen sollen: „Jesus Christus ist der Herr" (Phil. 2, 9—11).

Und wenn die strikte Nebeneinanderstellung von Gott, Christus dem Herrn und dem Heiligen Geist (1 Kor. 12, 4—6; 2 Kor. 13, 13; Eph. 4, 4—6) als einer der Hauptgründe für die Persönlichkeit des Pneuma anzusehen ist — soll nach festgestellter Geistpersönlichkeit dieselbe Tatsache der Koordination nicht eine ebenso starke Argumentkraft für die Gottheit des Herrn Jesus Christus in sich schließen?

In analoger Weise wie in den angedeuteten, ließe sich in allen trinitarischen Stellen die Gottheit Christi aus dessen Beziehung zu den göttlichen Persönlichkeiten Gottes und des Heiligen Geistes ermitteln. Diese ins Detail gehende Ermittlung scheint aber, nach der eingangs aufgestellten, für uns zugunsten der Dreipersönlichkeit gelösten Alternative, überflüssig. Ist ja doch bei Anerkennung des Persönlichkeitscharakters im Pneumawesen jeder einzelne trinitarische Text bei Wahrung des vollen, aus dem Gesamtzusammenhange geschöpften trinitarischen Gehaltes ein eigen- und einzigartiges Bekenntnis zur Gottheit des Herrn Jesus Christus, des eingeborenen Sohnes Gottes, des Vaters.

Man wird sich unter dieser letzten Voraussetzung gar nicht

besonders gedrängt fühlen, noch nach anderen außertrinitarischen paulinischen Bekenntnissen der Christusgottheit zu forschen. Es wird einem die trinitarische Idee des Apostels verstehenden Pauluskenner als Selbstverständlichkeit erscheinen, wenn Christus der Herr nicht nur implicite in trinitarischen Zusammenhängen, sondern ganz ausdrücklich in nichttrinitarischen Briefstellen in aller Feierlichkeit als Gott erkannt und bekannt wird. Es ist eine in den Dreiheitswendungen immer wieder mitausgesprochene paulinisch-theologische These, daß Christus, der dem Fleische nach von den Stammvätern Israels abstammt, Gott ist, hochgelobt in Ewigkeit (Röm. 9, 5) [78]. Mag es für die Weisen dieser Welt noch so „töricht" klingen, für Paulus ist der gekreuzigte Christus der „Herr der Herrlichkeit" (1 Kor. 2, 8), der Schöpfer des Alls (Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2), in dem die ganze Fülle der Gottheit verkörpert ist, bzw. wesenhaft (σωματικῶς), innewohnt (Kol. 1, 19; 2, 9). Der Heiland Jesus Christus ist „unser großer Gott", auf dessen Herrlichkeitserscheinung wir hoffnungsvoll warten (Tit. 2, 13), der, obgleich ihm Gottesgestalt (Gottwesentlichkeit) eigen war, in unerhörter Selbstentäußerung Knechtgestalt annahm und den Menschen gleich geworden ist (Phil. 2, 6). Christus, der Gottessohn, ist die Ausprägung der göttlichen Wesenssubstanz (figura — σφραγίς [79] — substantiae ejus), die „ausgeprägte" Gottheit (Hebr. 1, 3)[80]. Man versteht, was der Apostel sagen will, wenn er bemerkt, er habe sein Evangelium nicht von einem Menschen, sondern durch Offenbarung Jesu Christi erhalten (Gal. 1, 12).

Die von Paulus gemeinte Gottpersönlichkeit Christi ist also nicht nur durch unmißdeutbare indirekte, sondern auch

---

[78] Vgl. die oben S. 216, Anm. 62 angeführte Anschauung von Brückner, der, obschon persönlich anderer Meinung, die Beziehung des Prädikates „Gott" auf Christus für exegetisch fast notwendig hält.

[79] Zum Sphragisbegriff vgl. oben S. 47 zu Eph. 1, 13.

[80] Überhaupt läßt sich die Gottpersönlichkeit Christi nicht mehr klarer zum Ausdrucke bringen, als es im ersten Kapitel des Hebräerbriefes geschieht.

durch viele hier nur beispielsweise angeführte[81] direkte Bekenntnisse über allen Zweifel erhaben. Wie aber die ermittelte Geistpersönlichkeit für die Gottheit Christi unwiderstehlich stark beweisend ist, so wirkt wieder die sichergestellte Gottheit Christi bei Ausschluß der Zweipersönlichkeit als ein überaus solider Bekräftigungsgrund für das Personsein des Heiligen Geistes.

So zwingt die theologische Idee des hl. Paulus einerseits zur Preisgabe der Einpersönlichkeit Gottes, läßt uns anderseits in keiner Weise bei einer wie immer gearteten Zweipersönlichkeit Halt machen, sondern drängt uns von allen Seiten her zur Annahme der Dreipersönlichkeit. Dabei ist und bleibt Paulus strenger Monotheist. Nicht ein Jota hat er vom monotheistischen Vätererbe aufgegeben. Wie dem Saulus, ist auch dem Paulus der eine Gott „alles in allem". Dieser eine Gott aber subsistiert ihm in den drei Personen: im Vater, im Sohne und im Heiligen Geiste.

---

[81] Zur näheren Begründung der Christus-Gottheit in dem hier angedeuteten Sinne vgl. Pohle, Dogmatik I, S. 225 ff. (wahre Gottessohnschaft) und S. 228 ff. (wahre Gottheit); Prat, Theol. II, S. 131 ff.; Lebreton, Les origines, S. 354 ff.; Schauf, Sarx, S. 69 f. auf Grund von Röm. 9. 5; Esser-Mausbach, a. a. O.; Slavič, Des Ephesier- und Kolosserbriefes Lehre über die Person Christi und sein Heilswerk, Wien 1911.

C. Die trinitarische Gottesidee des hl. Paulus und die kirchliche Dreifaltigkeitslehre.

Die in der Einleitung angeführten „bisherigen Problemlösungen" dürfen wir auf Grund der bisherigen Erkenntnisse so weit teils als verfehlt und unannehmbar, teils als unbefriedigend qualifizieren, als sie sich auf die religionsgeschichtliche, formalistische und auf die ökonomisch-trinitarische Erklärung erstrecken. Es bleibt uns nun noch die Antwort auf die Frage übrig, ob die trinitarischen Gottesbekenntnisse des hl. Paulus, auch bei der Annahme der Dreipersönlichkeit, als eine von der späteren kirchlichen Lehre wesentlich verschiedene „offenbarungsmäßige Trinität", bzw. trinitarische Offenbarung (F e i n e) aufzufassen, oder doch als alles das keimhaft in sich beinhaltend zu betrachten seien, was im kirchlichen Trinitätsdogma seinen terminologisch-reichhaltigen Niederschlag gefunden hat.

Wie alle paulinischen Probleme, darf auch diese Frage nicht aus dem geisttötenden Buchstaben, sondern muß durchwegs aus dem „belebenden" Geist beurteilt und gelöst werden. Wenn also der Apostel buchstabenmäßig nirgends von einer Einheit in der Dreiheit spricht, nirgends ausdrücklich erklärt, die „Drei" seien „Eins" [82], so ist aus dem Nichtdasein des Buchstaben noch keineswegs das Nichtdasein des Gedankens zu beweisen. Es gibt doch auch einen indirekten Gedankenausdruck, der an Klarheit dem direkten absolut nicht immer nachzustehen braucht. Ferner darf man nicht vergessen, daß Paulus durchaus nicht

---

[82] Diesen buchstabenmäßigen Einwand gegen die Annahme der Einheit in der Dreiheit im Gotteswesen in der paulinischen Theologie erhebt G. K r ü g e r, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, in seiner geschichtl. Entwicklung dargestellt. Tübingen 1905, S. 49.

alles in seinen Briefen niedergelegt hat, was er über das Wesen Gottes wußte. Er will seinen Lesern keine „Trinitätslehre" bieten. Er schöpft vielmehr nur ganz gelegentlich aus den letzten Tiefen seiner Gottesweisheit. Nur wenn er den Lebensweg des Menschen aus Gott zu Gott ganz aufzeigen, oder wenn er zu seinen stärksten und erhabensten Motiven greifen will, spricht er seine Gottesidee in trinitarischer Formulierung aus. Wie aber der Gelegenheitscharakter der trinitarischen Gottesbekenntnisse einen nach Inhalt und Umfang unvergleichlich tieferen Wissensschatz des Apostels ahnen läßt, so legt die Selbstverständlichkeit, in der und mit der diese Bekenntnisse vor den urchristlichen Glaubensgenossen ausgesprochen wurden, die Annahme nahe, daß auch diesen letzteren das paulinische Gottesgeheimnis so weit als möglich offenbar war. Das alles sind kaum anfechtbare Feststellungen, die es uns gestatten, im Buchstaben so viel Geist und Inhaltstiefe, so viel „Argumente" für die Welt des Unsichtbaren (Hebr. 11, 1), als nur möglich, zu suchen.

Unserem Vergleich des „paulinischen" Trinitätsgedankens mit dem „kirchlichen" legen wir die Grundthesen des athanasianischen Glaubensbekenntnisses zugrunde, von denen die eine auf das Verhältnis der Einheit zur Dreiheit, die andere auf die innertrinitarischen Verhältnisse Bezug nimmt [83].

I. Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit.

Das Einheits-Dreiheits-Verhältnis bringt das Athanasianum so zum Ausdruck: Fides autem catholica haec est: ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam seperantes.

G. Krüger [84] weist die Annahme, daß in den trinitarischen Stellen bei Paulus (wie auch bei den anderen Aposteln)

---

[83] Das Symbolum Athanasianum wird den dogmatischen Darlegungen der Trinitätslehre u. a. zugrunde gelegt von Pohle, Dogmatik I, S. 204; Ch. Pesch, Compendium theologiae dogmaticae, tomus II, ed. 2, Friburgi Brsg. 1920, S. 88.

[84] Dreieinigkeit und Gottmenschheit, a. a. O.

spekulative Gedanken über das Wesen der Gottheit, über die dreifaltige Entfaltung des Christengottes zugrunde lägen, mit der Begründung zurück, daß nirgends gesagt sei, diese „Drei seien Eins". Im Gegenteil verrate überall die Betonung jedes einzelnen Wesens in seiner Einheit, daß man an eine Gesamteinheit noch gar nicht denke. Krüger hat recht, wenn er die Betonung jedes einzelnen Wesens in seiner Einheit als Charakteristikum der apostolisch-trinitarischen Gottheitszeugnisse hinstellt. Unsere ganze Untersuchung und Begründung der Dreipersönlichkeit der paulinischen Trinität hat den Zweck gehabt, auf dieses Charakteristikum hinzuweisen.

Es kann jedoch weder dieser Umstand, noch die einem wenig paulinisch anmutenden Buchstabengeist entspringende Bemerkung, daß nirgends gesagt sei, diese Drei seien Eins, die ebenso klare Tatsache entkräften, daß Paulus an eine Gesamteinheit der Drei in Wahrheit gedacht hat. Konnten wir bei der Besprechung der einzelnen trinitarischen Stellen nicht immer wieder auf die dem Apostel vorschwebende Einheit im Gotteswesen hindeuten?

In den verschiedensten Ausdrucksvarianten erscheinen Gott der Vater, Christus der Sohn und der Heilige Geist als solidarische Besitzer, Träger und Geber des einen Lebens, der einen Wesenheit. Eine Güte und Menschenfreundlichkeit offenbart sich in Gott und Christus, die beide zusammen ihren Güte- und Gnadenschatz durch den erneuernden Heiligen Geist den Menschen mitteilen. Ein Heilsgut wird durch drei, dieses Gut gemeinsam besitzenden Heilande dem zu heilenden Menschen in einem komplementären Mitteilungsprozeß gegeben (Tit. 3, 4—7). Eine himmlische Segensfülle ist gemeinsamer Besitz und gemeinsames Geschenk Gottes des Vaters, Christi des Sohnes und des Pneuma an den zu erlösenden Menschen (Eph. 1, 3). Die abbildliche Ausprägung (Sphragis) des einen göttlichen Wesens wird durch alle Drei gemeinsam an dem bisher deformierten Menschen vollzogen (Eph. 1, 3—14). Ein Erbschaftsgut wird als Urbesitz Gottes des Vaters, als ursprünglich ererbter Mitbesitz

Christi des Sohnes, vom Heiligen Geiste allen denen in Aussicht gestellt, die sich von diesem leiten lassen (Röm. 8, 14—17). Obschon aber Paulus die Mitteilung dieses Kindschaftsgutes durch Vater, Sohn und den Heiligen Geist erfolgen läßt, so kann er doch auch genau denselben Gedanken zum Ausdruck bringen, wenn er kurz erklärt, das Gotteskind sei „Erbe durch Gott" den Einen (Gal. 4, 7) [85]. Ein Herrlichkeitsleben, das allen Dreien eignet, teilen Gott, Christus und der Heilige Geist den Auserwählten jeder nach der Art seines Mitbesitzes zu (2 Thess. 2, 13—14).

Ein göttliches Leben, das jedem der Drei ursprünglich innewohnt, nimmt stufenweise zunächst als Geist-, dann als Christusbesitz und schließlich als gottväterlicher Lebensbesitz Wohnung im Menschen (Eph. 2, 22; Röm. 8, 8—10), wodurch dieser immer mehr hineinwächst in die eine allbelebende Gottfülle (Eph. 3, 19) und so zum „Hausgenossen Gottes" (Eph. 2, 19), zum Mitgenießer des einen Gotteslebens wird. Die eine Liebe, die, wenn auch nicht in gleicher Weise, so doch nicht weniger wesentlich Liebe des Heiligen Geistes (Röm. 15, 30) und Liebe Christi (Eph. 3, 19), wie Liebe Gottes (Röm. 5, 5; 2 Kor. 13, 13) ist, wird im dreifaltigen Mitteilungsakt den Menschen zugewendet und von diesen in einem dreifaltigen Aufnahmsakt des Glaubens, Hoffens und Liebens aufgenommen [86]. Ein Leben wird, sei es als Gottesliebe oder Christusgnade, sei es als Geistgemeinschaft von jedem dieser drei Urbesitzer jedem Aufnahmswilligen ganz und ungeteilt gegeben (2 Kor. 13, 13), bei welchem Mitteilungsprozeß der Dreifaltigkeit der Gabe die des Gebers entspricht. Eine Macht und Machtsphäre ist es, aus der drei Mächtige [87] in die Ohnmachts-

---

[85] Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus, S. 201, wo nicht zu unrecht bemerkt wird, daß gerade diese Stelle einen „beachtenswerten Beitrag zur Trinitätslehre" liefere. In diesem Sinne auch Gutjahr, 1 Kor., S. 319. Vgl. oben, S. 55 f.

[86] Siehe die oben, S. 71 ff. gegebenen Erklärungen zu den Stellen über Glaube, Hoffnung und Liebe.

[87] Es sei auch in diesem Zusammenhange daran erinnert, daß

sphäre der Fleischwelt hineingreifen, um im Auferstehungsprozeß den abgestorbenen Leib hineinzuheben in das eine Gottesleben (Röm. 1, 1—4; 8, 11). Gott, Christus der Herr und der Heilige Geist wirken zusammen, „auf daß das Sterbliche im Leben aufgehe", von dem einen Leben, von dem die drei Unsterblichen voll sind, „absorbiert" werde (2 Kor. 5, 4—6).

Eine göttliche Weisheit ist Gemeinbesitz Gottes, Christi des Herrn und des die Gottestiefen durchforschenden Geistes, ein göttlicher Sinn erfüllt diese Drei in seiner ganzen unergründlichen Tiefe (1 Kor. 2, 10. 16). Drei Machtträger sind es, die ihre gemeinsame Lebensmacht dem Apostel delegieren und dieser wirkt in der einen Vollmacht, sowohl als Organ Gottes, wie auch als Organ Christi und des Heiligen Geistes (2 Kor. 3, 3—6; Röm. 15, 15—19).

Paulus kennt nur einen Terminus des religiösen Lebens, das ist Gott der Eine, der alles in allem ist, und doch spricht er von drei göttlichen Faktoren, die in der Determinierung des einen religiösen Aktes geheimnisvoll zusammenwirken (1 Kor. 12, 3; Eph. 5, 18—20; 1 Thess. 5, 17—19). Durch das Zusammenwirken des ewigen Geistes und Christi des Sohnes Gottes, diese beiden Urheiligen und Heiligmacher, haben wir Zutritt zum dritten Urheiligen, zu Gott dem Vater und damit Zutritt in das eine Allerheiligste (Hebr. 9, 12—14).

Paulus denkt offenbar an ein und dasselbe göttliche Leben, wenn er den neuen Menschen, sei es als „Glied Christi" und als „Tempel des Heiligen Geistes", sei es als Träger und Verherrlicher Gottes auffaßt (1 Kor. 6, 15—20). Gott, Christus und der Heilige Geist sind die Urbesitzer und solidarischen Geber dieses einen Lebens. Jeder hat und

---

Paulus sowohl von der „Kraft Gottes" (2 Tim. 1, 8), wie auch von der Kraft Christi (2 Kor. 12, 9) und der Kraft des Heiligen Geistes (Röm. 15, 13. 19) spricht und so bewußt das eine Machtobjekt drei Machtsubjekten zuspricht. Vgl. oben S. 191.

gibt es ganz und ungeteilt. Darum ist es für Paulus im Wesen gleich, ob er den gerechtfertigten, mit dieser einen göttlichen Lebensfülle erfüllten Menschen als Gotteskind, als Christen (Christusglied, Christgläubigen) oder als Geistmenschen hinstellt[88]. Die Wesenseinheit zwischen Gotteskind, Christ, Pneumatiker spiegelt die Wesenseinheit zwischen Gott dem Vater, Christus dem Sohn und dem Heiligen Geiste wider. Dieselbe wesenhafte Lebenseinheit kommt zum Ausdruck, wo Paulus die eine neue Seinsweise des Gerechtfertigten einmal als Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, dann als Zugehörigkeit zu Christus und schließlich als „Wandel im Geiste", d. i. im Leitungs- und Wirkungsbereiche des Heiligen Geistes bezeichnet (Gal. 5, 21—25). Es ist also ein Gottesreich, das Gott, Christus und dem Pneuma als ein lebendiges Ganzes immanent ist und das dem für würdig befundenen Menschen in dieser Wesenseinheit sowohl als Gottes- wie auch als Christus- und Geistbesitz zuteil wird. Ein Wahrheits- und Gerechtigkeitsleben, das Gott urbildlich eigen ist, in Jesus urbildlich verkörpert ist, wird durch den erneuernden Geist dem neuen Menschen mitgeteilt (Eph. 4, 20—24). Eine Gottesstimme ist es, die durch dreigöttliche Rufer zum harmonischen Ausdruck gebracht wird und als Stimme des Gewissens ins Menscheninnere dringt (1 Thess. 4, 2—8). Ein göttlicher Wille wird von drei ursprünglichen Trägern dieses einen Willens dem Menschen zum subjektiven Bewußtsein gebracht (Kol. 1, 9—10).

Die ausgesprochene Dreiheit in 1 Kor. 12, 4—6 und Eph. 4, 3—6 wird durch den beherrschenden Gedanken „der Einheit in der Vielheit" und durch den Hinweis auf die alleinende Liebe im tragenden Einheitsgedanken aufgehoben[89]. Den-

---

[88] Siehe Einleitung oben, S. 3.

[89] Vgl. die Ausführungen zum paulinischen Gemeinschaftsgedanken, oben, S. 147 ff. und den in diesem Zusammenhang gemachten Schluß von der abbildlichen Vieleinheit auf die urbildliche Dreieinheit. S. 160 f.

selben Einheitsgedanken enthält die Aufforderung zum gottebenbildlichen Wandel in der Liebe (Eph. 4, 30 ff.), die uns im Geiste als einende, in Gott Vater als verzeihende und im Sohne als opfernde Liebe entgegentritt.

Eine Heilswahrheit wird durch die drei originalen Wahrheitsträger Gott, Christus den Herrn und den Heiligen Geist den Menschen mitgeteilt (Hebr. 2, 2—4). Der Abfall aus dem wahrheitsgemäßen Heilsleben im Heiligen Geiste bedeutet zugleich den Abfall vom Sohne Gottes und vom Vater selbst (Hebr. 6, 4—8). Es ist ein Leben, das als ganzes angenommen oder als ganzes verworfen wird. Die Verwerfung des einen Trägers dieses einen Lebens beinhaltet die Verwerfung der beiden anderen und umgekehrt.

Diese kurzen Deutungen und Andeutungen, für deren nähere Begründung wir allerdings eigens noch auf die seinerzeit zu den zitierten Stellen gegebenen Erklärungen hinweisen, mögen genügen, um zu zeigen, daß sich der Gedanke der Einheit in der Dreiheit in den trinitarischen Texten, wenn auch nicht buchstabenmäßig, so doch sinngemäß klar genug feststellen läßt. Aufs neue sei schließlich darauf verwiesen, daß nur die Annahme der theologischen Idee der die Dreipersönlichkeit tragenden Einheit die Möglichkeit bietet, den trinitarischen Monotheismus des hl. Paulus zu verstehen [90]. Nur diese Idee macht es verständlich, wie der Apostel, der nicht oft genug von Gott dem Vater, von Gott dem Sohne und Gott dem Heiligen Geiste sprechen kann, mit demselben Nachdruck und mit derselben Überzeugung auf den einen Gott hinweist, der alles in allem ist. Die eine Gottheit ist ihm ursprünglich und naturhaft „Alles" in den Drei und durch diese Drei wird sie gnadenweise abgeleitet „Alles" in den Vielen, zum Mitgenusse des einen Gotteslebens Berufenen und Erwählten.

Das Verhältnis der Einheit zur Dreiheit im Gotteswesen wird im Symbolum Athanasianum dadurch näher charakterisiert, daß auf seiten der Dreiheit eine Vermengung, Kon-

[90] Vgl. Prat, Theol. II, S. 165.

fundierung der göttlichen Personen, auf seiten der Einheit die Scheidung der Wesenssubstanz als unstatthaft hingestellt wird.

Daß in dem paulinischen Einheits-Dreiheitsgedanken

keine Vermengung der Personen

vorliegt, braucht wohl nicht näher begründet zu werden. Das ganze Kapitel über die Dreipersönlichkeit der paulinischen Trinität, besonders die Behandlung des Verhältnisses des Heiligen Geistes zu Gott dem Vater und Christus dem Sohne, bietet eine mehr als genügende Argumentenfülle für diese Tatsachen. Die Identifizierung des Pneuma, sei es mit Gott, sei es mit Christus dem Herrn, wurde ausdrücklich als unpaulinisch zurückgewiesen. Die konsequente Unterscheidung der Appropriationssphären innerhalb des göttlichschöpferischen Rechtfertigungswirkens, bei dem Gott dem Vater die Konzeption, dem Sohne die universal-vorbildliche, dem Heiligen Geiste die gliedhaft-abbildliche Realisierung des Heilsplanes zukommt, läßt den Gedanken einer Personenkonfusion bei Paulus als ausgeschlossen erscheinen. Nicht umsonst haben wir oben Krüger recht gegeben, wenn er von der auffallenden Betonung jedes einzelnen Wesens und seiner Einheit in der urchristlichen Theologie spricht.

Ebensowenig wie von der Personenkonfundierung wird man im paulinisch-theologischen Einheitsgedanken irgendwo und irgendwie eine

Scheidung (Trennung) der Substanz

aufzeigen können. Überall haben wir bei der Begründung der Gotteinheitsidee die Drei: Gott Vater, Gott Sohn und den Heiligen Geist, als solidarische Besitzer und Geber der einen unteilbaren, ewigen göttlichen Substanz mehr oder weniger deutlich geschildert gesehen und mag diese wie immer genannt, von welcher Seite immer begriffen sein [91].

---

[91] Zur Frage der Dreiheit in der Einheit in der paulinischen Gotteslehre vgl. Prat, Theol. II, S. 157 ff.; Lebreton, Les origines,

II. Innertrinitarische Ursprungsverhältnisse.

Die zweite Grundthese der kirchlichen Dreifaltigkeitslehre, wie sie im Athanasianischen Glaubensbekenntnisse niedergelegt ist, lautet: Pater a nullo est factus: nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est: non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

Schon bei der Behandlung und Erklärung der einzelnen trinitarischen Texte hat sich uns der Gedanke einer naturhaft-wesentlichen Abhängigkeit und Gegenseitigkeit zwischen den drei Faktoren in dem einen göttlichen Leben öfters nahegelegt. Nicht umsonst haben wir immer wieder auf die charakteristische Stufenleiter: von Gott, dem Vater, durch Christus, den Sohn, im Heiligen Geiste und: im Heiligen Geiste und in Christus zu Gott, dem Vater, hingewiesen. Und bei der Behandlung des paulinischen Gemeinschaftsbegriffes haben wir in Hinblick auf die theomorphistische Denkweise des Apostels nicht nur aus der abbildlichen Vieleinheit auf die urbildliche Dreieinheit geschlossen, sondern auch in den Ursprungsverhältnissen innerhalb des kreatürlichen Gemeinschaftslebens analoge Ursprungsverhältnisse innerhalb des göttlichen Gemeinschafts-, d. i. Dreieinheitslebens, vorgebildet gesehen [92].

S. 405 ff.; Le Dieu vivant, La révélation de la Sainte Trinité dans le nouveau testament, Paris 1924, S. 145 ff. Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung II, Regensburg 1868, S. 172 f. Was die Kongruenz des kirchlich-dogmatischen und paulinischen Trinitätsgedankens anlangt, vgl. Pohle, S. 205 ff. (Dreipersönlichkeit bzw. Dreiheit in der Einheit und S. 303 ff. (Dreieinigkeit bzw. Einheit in der Dreiheit). Der Einheitsgedanke wird begründet aus der „Einheit der Natur", S. 304 ff.; „Einheit des Wirkens nach außen", S. 312 ff., wo auf den auch schon von uns in Anspruch genommenen Grundsatz: operari sequitur esse (vgl. oben, S. 181) hingewiesen wird und schließlich aus der „Einheit der Ineinanderwohnung" (S. 314 ff.). Das alles sind nicht weniger paulinische wie kirchlich-dogmatische Einheitsgründe. Vgl. auch Bartmann, Lehrb. d. Dogmatik, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1911.

[92] Siehe oben, S. 161 f.

Wie stellt sich nun Paulus näherhin betrachtet diese Ursprungsverhältnisse vor? Daß Gott der Vater für unseren Lehrer absolut unabhängig ist von jedem wie immer gearteten übergeordneten Prinzip innerhalb des einen Gotteswesens, ist dem Pauluskenner ohne weiteres klar. Gott der Vater erscheint überall als ursprünglicher, unmittelbarer, in keiner Weise abgeleiteter Träger des einen Gottheitslebens. Er ist der eine Gott und Vater aller, der da ist über allen, durch alle und in allen. (Eph. 4, 6), der alles in allen wirkt (1 Kor. 12, 6), von dem alle Vaterschaft, bzw. jede Familiengemeinschaft im Himmel und auf Erden Namen und Dasein hat (Eph. 3, 15) [93].

Dieser eine, ungemachte, unerschaffene, ungeborene Vatergott ist in erster Linie, in einzigartiger Weise „Vater unseres Herrn Jesus Christus". Christus Jesus ist der eine, einzige, eingeborene, eigene, von allen Adoptivsöhnen wesentlich zu unterscheidende Sohn des ewigen Vaters [94], den dieser nicht gemacht und nicht geschaffen, sondern im ewigen Heute geboren, gezeugt hat (Hebr. 1, 5). Zu niemandem, auch zu keinem Engel hat Gott in so ursprünglichem Sinne wie zu Christus Jesus gesprochen: „Ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein." (Hebr. 1, 5—8). Christus allein steht als Throninhaber im ewigen Lichtreiche zu Gott dem Vater in der Relation des aus der Vaterliebe geborenen Sohnes (Kol. 1, 13). Der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung hingegen steht er als „Erstgeborener des Vaters" gegenüber. Er allein ist nicht gemacht und nicht geschaffen, sondern nur „geboren", während alles außer ihm gemacht und geschaffen ist, und zwar durch ihn, den einzigen Nurgeborenen (vgl. Kol. 1, 15—16).

Wer des hl. Paulus Christusbild nur flüchtig betrachtet und einigermaßen verstanden hat, wird gerne zugeben, daß es urpaulinisch ist und klingt, wenn das Athanasianum feierlich erklärt: Filius a Patre solo est, nec factus, nec creatus, sed genitus.

---

[93] Vgl. oben, S. 68 ff., die Erklärung zu der Stelle.

[94] Siehe oben, S. 229

Wie steht es nun aber mit der kirchlichen Lehre vom Hervorgehen des Heiligen Geistes von Vater und Sohn (processio Spiritus sancti a Patre Filioque) im Lichte der paulinisch-trinitarischen Gottheitsbekenntnisse? Direkt behauptet Paulus sicher nirgends, der Heilige Geist gehe von Vater und Sohn aus. Wir müssen uns also nach indirekten Zeugnissen umsehen, die, wie gesagt, gar nicht immer den direkten an Klarheit und Eindeutigkeit nachzustehen brauchen.

Zunächst sei auf die auffallende Tatsache verwiesen, daß Paulus denselben Geist einmal als „Geist Gottes", einmal als „Geist des Sohnes" bzw. „Geist Christi", dann wieder als „Heiligen Geist" bezeichnet. Dieser Umstand läßt uns mit Sicherheit darauf schließen, daß der Apostel ein und denselben Geist einmal ohne, dann wieder mit Rücksicht auf dessen innertrinitarisches Ursprungsverhältnis begreift, ähnlich wie er ja auch den einen Herrn, teils mit, teils ohne Beziehung auf das Sohnschaftsverhältnis, und den einen Gott, entweder mit oder ohne Beziehung auf dessen Vaterschaft nennt. Wenn nun Christus der Herr „Sohn Gottes" mit Rücksicht auf den Ursprung seines Wesens aus Gott dem Vater bezeichnet wird, soll da in der Bezeichnung „Geist Gottes" nicht auch ein analoges Ursprungsverhältnis ausgedrückt sein? Wenn wir konsequent weiterdenken, werden wir in der Begriffsbestimmung „Geist des Sohnes" bzw. „Geist Christi" ein nicht weniger wesentliches Ursprungsverhältnis indirekt ausgesprochen sehen. Gott, der Vater, und Christus, der Sohn, sind also zwei Prinzipien, aus denen der Heilige Geist seine göttliche Wesenheit ableitet [95].

[95] In der vielsagenden Bezeichnung „Geist Gottes" bzw. „Geist Christi" (des Sohnes) in Röm. 8, 9 bzw. Gal. 4, 6 sehen die kirchliche Lehre vom Hervorgehen des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn zum Ausdruck gebracht und bestätigt: Schäfer, Röm., S. 246, Bisping, Röm. 32, 2 KorGal., S. 255, Cornely, Röm., S. 408; 2 KorGal., S. 529; Gutjahr, ThessGal., S. 318. Kölling, Pneumatologie, S. 321, bemerkt: „eine andere Erklärung (sc. als die im oben dargelegten Sinne) dafür gibt es nicht, wenn man nicht will, daß der hohe Name πνεῦμα aufs Niveau einer Redensart herabgedrückt werden soll". Daß auch die kirchliche Lehre vom Hervorgehen des Heiligen Geistes

Näheres über die Art und Weise dieser Wesensderivation ist in diesen Begriffsbestimmungen nicht ausgesagt. Sicher ist nur, daß Paulus weder an ein Gemacht- und Geschaffenwerden, noch an eine Geburt des Heiligen Geistes denkt. Das erstere kann Paulus nicht annehmen, weil es dem göttlichen Wesen widerspricht, an letztere kann er nicht denken, weil er ein und dasselbe Pneuma in gleich vielsagender Weise als Geist des gebärenden Vaters und als Geist des geborenen Sohnes bezeichnet. Paulus würde demnach diese Art des Ursprunges auch nicht anders bezeichnen wollen als mit dem generellen Ausdruck: Hervorgehen aus Vater und Sohn, processio a Patre Filioque.

In einem gewissen Sinne läßt uns der Einblick in die paulinisch-trinitarischen Gedankengänge noch mehr über die Ursprungsverhältnisse in Gott erfahren als in der athanasianischen Formulierung wortgemäß ausgedrückt ist. Während in der letzten Vater und Sohn ohne nähere Verhältnisbestimmung als zwei gleichwertige Prinzipien des Geistes nebeneinander genannt sind, gestattet der trinitarische Gedanke bei Paulus eine noch tiefere Erkenntnis der innertrinitarischen Prozeßordnung.

Wir erinnern an das immer wieder angedeutete heilsökonomische Schema: vom Vater, durch Christus, im Heiligen Geiste und: im Geiste und in Christus zum Vater. Wie wir aber die wohl nicht unbegründete These aufgestellt haben, man müsse aus der Art des Wirkens auf die Art des Wesens, aus der ökonomischen auf die ontologische Trinität schließen, um die erstere begreifen zu können[96], so werden wir auch hier aus der heilsökonomischen Art der Lebensmitteilung auf die analoge innertrinitarisch-ontologische zu schließen haben[97].

---

aus Vater und Sohn in dieser variierenden Bezeichnung des Pneuma bei Paulus einen Hauptgrund findet, vgl. Pohle, Dogmatik I, S. 270. Ferner Scheeben. S. 84 ff.

[96] Siehe oben, S. 181.

[97] Vgl. Döllinger, a. a. O., wo gleichfalls darauf verwiesen wird, daß der heilsökonomischen Beziehung des dreieinigen Gottes

Wie Gott Vater im Rechtfertigungswirken alle Segens-, Liebe- und Gnadenfülle seinem eingebornen Sohne Jesus Christus und in diesem und durch diesen dem Heiligen Geist zur individuellen Applikation mitteilt (vgl. u. a. Tit. 3, 4—7; Gal. 4, 4—6), so gibt er — analog geschlossen — im innergöttlichen Lebensmitteilungsprozeß seine ganze göttliche Wesensfülle dem Sohne und in diesem und durch diesen dem Heiligen Geiste. Dieser wird auf solche Weise Geist des allursprünglichen Gottes, des Vaters, und Geist des vermittelnden Sohnes. Nach der so dargelegten Auffassung des hl. Paulus geht also der Heilige Geist vom Vater durch den Sohn aus, weshalb er vom Vater nicht unmittelbar, sondern mittelbar als „Geist des Sohnes" in die Herzen der Menschen gesandt wird (Gal. 4, 6) [98].

So bekommt die oft direkt oder indirekt angedeutete heilsökonomische Reihe: vom Vater — durch den Sohn — im Pneuma eine in die Mysterientiefen des innertrinitarischen Lebens hineinragende Bedeutung und gibt der athanasianischen Formulierung der Prozeßordnung in Gott einen noch tieferen theologischen Sinngehalt.

Paulus gibt mit seiner Doppelbestimmung der Person des Heiligen Geistes als Geist Gottes, des Vaters, und Christi, des Sohnes, der lateinisch-patristischen Feststellung der „processio Spiritus sancti a Patre Filioque" im vollsten Maße recht.

Mit seiner heilsökonomischen, auf ein innertrinitarisches Analogon hinweisenden Stufenleiter zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist gibt er aber auch der Spekulation der griechischen

---

das ontologische Verhältnis (Beziehung der drei Personen untereinander) zugrunde liegt.

[98] Dieses Wissen des hl. Paulus um die innertrinitarischen Beziehungen der drei Personen zum Besitz, bzw. zur Inbesitznahme der einen Gottheit, des einen göttlichen Lebensgutes, erklärt auch, warum bei der Mitteilung des einen göttlichen Gutes an den zum Erben und schließlich zum endgültigen Mitbesitzer dieses einen Gutes berufenen Menschen jede einzelne der drei Personen einen besonderen Erbschaftstitel verleiht, dem im Vollendungsstadium drei Besitztitel und Besitzweisen des einen Gutes entsprechen. Vgl. oben, S. 59.

Väter recht, die vom Hervorgehen des Heiligen Geistes aus dem Vater durch den Sohn (ἐκ πατρὸς διὰ υἱοῦ)[99] zu sprechen pflegen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Formulierungen ist ein rein formeller und richtet sich nach dem Ausgangspunkte der Betrachtung des Ursprungsverhältnisses. Im ersten Falle liegt der Grundton in der Frage: Wer ist Prinzip des Heiligen Geistes? Im zweiten Falle handelt es sich mehr um die genetische Seite der Ursprungsverhältnisse und liegt der Grundton in der Frage: Wie sind Vater und Sohn Prinzip des Heiligen Geistes?

Beides ist paulinisch-theologisch richtig. Beide „Ursprungsformeln", die lateinisch- und griechisch-patristische, muß man sinngemäß und sinnvoll zusammendenken. In keiner Weise aber kann die exklusive Formulierung der schismatisch-orthodoxen Kirche, gemäß der der Heilige Geist nur aus dem Vater, nicht aber auch aus dem Sohne hervorgehen soll, in der trinitarischen Gottesweisheit des hl. Paulus ihre Begründung finden, wohl aber ihre Widerlegung. Jede Dogmatik, die nicht ganz verwurzelt ist im belebenden Geiste, aus dem heraus Paulus seine trinitarischen Gottheitsaussagen gesprochen hat, hat sich damit dem urchristlichen Frucht- und Nährboden entzogen und sich zur Sterilität verurteilt. Das katholisch-kirchliche Dogma aber, das vollinhaltlich auf den oben behandelten Grundthesen des athanasianischen Glaubensbekenntnisses aufgebaut ist und aufbaut, hat die paulinische und damit urchristliche Basis unerschüttert beibehalten.

III. Einige andere Vergleichspunkte.

Ganz kurz sei noch auf einige andere kirchlich-dogmatische Lehrpunkte verwiesen, die in der trinitarischen Theologie des hl. Paulus ihre volle Rechtfertigung finden.

---

[99] Über den formellen Unterschied zwischen der Auffassung: Ex Patre Filioque und ex Patre per Filium vgl. Scheeben, Dogmatik I, S. 819 ff. In diesem Zusammenhange sei hingewiesen auf die vielfach gebrauchte frühchristliche Doxologie: Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto. (Scheeben, Mysterien, S. 147.)

Zunächst sei genannt die Lehre von den

göttlichen Sendungen.

Man versteht darunter „den ewigen Ausgang der gesendeten von der sendenden Person, verbunden mit der Beziehung auf einen geschöpflichen Terminus“ [100]. Als Fundamentalstelle der Sendungslehre gilt Gal. 4, 4—6, wo sowohl von der Sendung des Sohnes durch den Vater, wie auch von der Sendung des Heiligen Geistes durch Vater und Sohn die Rede ist. (Vgl. auch Tit. 3, 4—7; Röm. 5, 5.) Der geschöpfliche Terminus der Sendung Christi des Sohnes ist die Menschheit als Ganzes, der der Sendung des Heiligen Geistes der Einzelmensch, das „Herz“ des Menschen. Oft und oft haben wir Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, daß nach des Apostels Lehre die Mission Christi die „universale“ und die des Heiligen Geistes die „subjektive“ Erlösung sei. Von hier aus sei darauf zurückverwiesen, was wir seinerzeit im Zusammenhang mit dem Gedanken der Entfaltung des Rechtfertigungswerkes durch menschliche Organe [101] über Sendung überhaupt und über Analogie und Wesensunterschied zwischen der urbildlichen Sendung in Gott und der abbildlichen in der Gottmenschheit bemerkten [102].

Ebenso wie die Sendungslehre ist auch die kirchliche Lehre von den

Appropriationen

durchwegs paulinisch begründet. Gerade die wichtigsten und gebräuchlichsten Appropriationskategorien haben in der paulinischen Theologie ihren Grund gefunden. Wenn in der späteren theologischen Spekulation Gott dem Vater die Urmacht, dem Sohne die Allvorbildlichkeit, dem Heiligen Geiste die erhaltende und entfaltende Kraft, oder dem Vater der Erlösungsentschluß, dem Sohne die (universale) Ausführung, dem Heiligen Geiste

---

[100] Pohle, Dogmatik I, S. 301.

[101] Siehe oben, S. 100 ff.

[102] Näheres zur kirchlichen Sendungslehre, vgl. Pohle, a. a. O., S. 301 ff. Ch. Pesch, a. a. O., S. 130 ff. Scheeben, Myst., S. 130 ff.

die (gliedliche) Vollendung appropriiert wird, so finden wir hier echt paulinische Kategorien, auf die bei der Erklärung der Rechtfertigungsstellen mehr als einmal hingewiesen wurde. Wenn ferner nach der kirchlichen Appropriationslehre die drei Personen den der Gottheit dargebrachten Anbetungs- und Opferkult derart unter sich verteilen, daß der Vater als Empfänger, der Sohn und der Heilige Geist aber mehr als Mittler und Übermittler desselben auftreten [103], so ist damit die Wahrheit zum Ausdruck gebracht, die wir in den auf das religiöse Leben sich beziehenden Texten immer wieder unterstrichen haben. Wie Paulus den Strom des göttlichen Lebens im göttlichen Schöpferwirken vom Vater durch Christus im Geiste in die Kreatur sich ergießen sieht, so läßt er im gottesdienstlichen Leben, im Anbetungs- und Opferkult denselben Strom wieder zurückströmen im Geiste und in Christus zum Vater.

Die kirchliche Lehre von den sogenannten

Proprietäten und Notionen

ist nichts anderes als eine Erläuterung der in den Ursprungsverhältnissen und in der biblischen Terminologie begründeten persönlichen Eigenheiten und Merkmale der göttlichen Personen. Daß dem Vater Ungeborenheit, Ursprungslosigkeit, dem Sohne Geborenwerden, Vater und Sohn gemeinsam die Hauchung, dem Heiligen Geiste das Gehauchtwerden wesenhaft zukommt, das alles ist in den biblischen Worten mitausgedrückt. Und man darf ruhig annehmen, daß Paulus, wie auch die übrigen Apostel, den ganzen Geist, der vom Buchstaben angedeutet wird, auch bewußt mitgedacht und mitbegriffen hat, wie man überhaupt in der urchristlichen Zeit vom geistvertreibenden und -tötenden Nominalismus noch weit entfernt war. Um so mehr ist die spätere Theologie berechtigt, das gegebene Wort bis zur letzten Bedeutungsmöglichkeit auszuwerten.

---

[103] Die hier beispielsweise angeführten Appropriationskategorien entnehmen wir Pohle, a. a. O. Vgl. auch Scheeben, Myst., S. 116 ff.

Wenn wir schließlich noch die Lehre von der

Ineinanderwohnung (perichoresis, circuminsessio)

anführen, so werden wir auch darin so wenig Unpaulinisches entdecken können, daß wir vielmehr in ihr die oft hervorgehobene paulinisch-theologische Tatsache der Komplementarität und Solidarität der drei Personen in ihrem Sein und Wirken wiederfinden. Komplementär und solidarisch sein heißt ja aufeinanderberuhen, ineinandersein. Wo der Eine ist und wirkt, sind und wirken auch die beiden anderen mit, wo der Eine wohnt, wohnen die beiden anderen mit, wo der Eine fehlt, fehlen auch die beiden anderen und umgekehrt [104].

Wenn Paulus schon in der kreatürlich abbildlichen Sphäre zwischen Christus und dem Christen das Verhältnis der Ineinanderwohnung (Christus in mir, ich in Christus) ein Höchstmaß des Ineinander- und Einsseins sieht und ausspricht, wie soll er nicht auch in der urbildlichen, göttlichen Sphäre die Perichorese in vollkommenster Form gesehen haben, wo absolute Wesensidentität der drei göttlichen Personen herrscht, wo Vater und Sohn ein Prinzip des einen Geistes sind (Gal. 4, 6), wo der eine Geist zu Gott, ähnlich wie der Menschengeist zu Menschen, im Verhältnis des innigsten Ineinanderseins steht (1 Kor. 2, 11), wo vollkommenste Einheit in der Dreiheit ist. Perichorese ist ja nichts anderes als ein modifizierter Ausdruck für die Seinsweise des einen Gottes in drei Personen [105].

Demnach könnten alle Stellen, die wir zum Belege der Einheit im paulinischen Dreiheitsgedanken herangezogen haben, in entsprechender Weise als Argument für die Tatsache der Ineinanderwohnung der drei göttlichen Personen gewertet werden.

---

[104] Es sei beispielsweise hingewiesen auf die Erklärung zu den Texten über den Aufbau der Gotteswohnung, oben, S. 61 ff.

[105] Die kirchliche Lehre definiert die circumincessio wie folgt: In Deo omnia unum, ubi non obviat relationes oppositio. Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre totus in Filio. (Denzinger, n. 703, squ.).

Hier sei nur noch neuerdings an das Ineinander von Gotteskind, Christ (Christgläubiger) und Geistmensch (πνευματικός erinnert, das uns in unübertrefflicher Weise jenes unaussprechlich-innige Ineinander von Gott, dem Vater, Christus, dem Sohne, und dem Heiligen Geiste illustriert, das Paulus im Gegenseitigkeitsverhältnis der drei göttlichen Personen gedacht und das die spätere kirchliche Lehre mit dem Terminus „perichoresis" oder „circuminsessio" bezeichnete.

Die paulinisch-trinitarische These ist somit in der kirchlichen Dreifaltigkeitslehre ganz und unverfälscht gewahrt, wenn auch in der Verteidigung dieser These gegen destruktive Antithesen feststehende Terminologien sich herausgebildet haben, die wir in der verteidigten These buchstabenmäßig nicht vorfinden [106]. Diese Termini wollen eben nichts Neues sagen, sondern nur das Alte wahren, determinieren, in seiner ganzen Weisheits- und Gedankentiefe auswerten.

Wir dürfen uns nach den zuletzt angestellten Vergleichen freuen, daß uns Paulus so viel von seinem, nach ihm sicherlich von keinem Menschen erreichten Wissen um Gott den Dreieinen in seinen Schriften hinterlassen hat. Daß er dieses Wissen nicht in einem geschlossenen Lehrvortrag, sondern nur gelegentlich, ohne Absicht, alles zu sagen, was er weiß, schriftlich niedergelegt hat, macht uns sein Zeugnis um so wertvoller. Um so weniger ist zu befürchten, daß die von demselben Geiste, wie Paulus, geleitete lehrende Kirche anläßlich der dogmatischen Formulierungen in der Auswertung des in wenigen Worten niedergelegten unerschöpflichen Ideenschatzes der urchristlich-apostolisch-paulinischen Gottesweisheit zu weit gegangen wäre.

---

[106] Vgl. Prat, Theol. II, S. 157. „Si l'on ne cherche pas dans saint Paul les termes techniques de la theologie actuelle: „nature, substance, personne", ni à plus forte, raison" subsistance, consubstantialité, circuminsession", on y trouve le fonds d'idées es les relations mutuelles qui devaient rendre un jour nécessaire l'adoption uniforme de tous ces termes."

Diese Erkenntnis gibt aber wohl auch uns die Gewähr, daß wir bei der Bestimmung des Verhältnisses des hl. Paulus zum dreieinigen Gott noch lange nicht über das Maß des Geistreichtums hinausgegriffen haben, wie er uns im Goldwert der trinitarischen Texte vorgegeben ist. Kaum bei einem anderen Geistesriesen, wie bei Paulus, darf es so sehr als berechtigt erscheinen, aus den gegebenen Worten die ganze Ideenfülle bis zur letzten Möglichkeit auszuwerten, ohne besondere Gefahr, daß man in den Buchstaben mehr Geist hineingelegt hat, als der geistvolle Sprecher oder Schreiber des keimhaften Wortes hineingelegt haben wollte.

Namenverzeichnis*.

Agus, 91[138], 93[143]
Ambrosiaster, 88[129], 94[146]
Arnal J., 7[17], 186[7], 188

Baader Franz v. 32[26], 62[90], 96[151], 148[44], 149[49]
Bachmann Ph., 40[41], 40[42], 105[167]
Bartmann B., 2[4], 4[8], 17[4], 22[9], 32[25], 35[29], 74[103], 105[167], 159[66], 174[2], 240[91]
Belser J. E., 24[14], 37[32], 42[47], 45[53], 45[54], 48[61], 52[72], 64[94], 81[119], 88[130], 94[146], 95[148], 124[3], 140[25], 152[57], 153[60], 154[61]
Benz K., 32[25]
Bertrams H., 10, 22[9], 30[24] 44[50], 44[51], 49[64], 51[70], 52[72], 54[76], 57[79], 58[83], 66[97], 76[111], 77[112], 85[127], 88[130], 91[138], 92[140], 92[142], 95[148], 95[149], 105[167], 124[3], 132[14], 137[23], 140[25], 140[26], 142[32], 155[64], 180[6], 186[7], 187[11], 188[14], 191[19], 191[21], 192[23], 193[24], 194[25], 197[31], 198[32], 200[37], 201[39], 204[47], 205, 206[51], 207, 216[62], 217[64], 226[75]
Bisping Aug., 24[14], 28[20], 34[28], 40[41], 40[42], 42[47], 45[53], 54[76], 57[78], 57[79], 64[94], 76[111], 80[117], 81[118], 81[119], 88[130], 91[138], 126[6], 129[11], 132[14], 132[17], 140[25], 141[27], 145[35] ff., 146[39], 152[57], 153[60], 154[61], 155[64], 165[73], 165[75], 168[78], 243[95]
Böhmer J., 41[44], 41[45], 124[4], 221[71]
Bousset B., 197[30], 201[39], 203[44]
Bover J. M., 30[24], 130[13]
Bovon J., 2[4]
Brückner W., 197[31], 216[62], 231[78]
Bultmann B., 32[26]

Calippe, 148[45], 148[47]
Clemen, 4[8]
Cornely, 28[19], 28[20], 34[28], 40[41], 40[42], 52[70], 54[76], 57[79], 58[82], 66[97], 88[130], 91[138], 137[22], 243[95]

Deißmann A., 17[4], 30[24], 70[102], 84[123], 142[32]
Denzinger, 249[105]
Deußen P., 32[26]
Diekamp Fr., 5[13]
Dionysius - Areopagita, Pseudo- 47[57]
Dölger F. J., 47[57], 48[61], 52[72]
Döllinger, 240[91], 244[97]

Egger, 43[48]
Epiphanius Haereses, 96[151]
Esser G., 229[76], 232[81]
Estius, 45[53]
Ewald, 24[14], 42[47], 45[53], 49[64], 64[94], 124[3], 152[57], 153[60], 154[61]

Feine P., 2[4], 5, 8, 17[4], 32[25], 54[76], 174[2], 233

Gloël J., 7[17], 54[76]. 91[134], 216
Göttsberger J., 198[34]
Grafe Ed., 32[25]
Greßmann, 88[130]

* In diesen und in den folgenden Verzeichnissen deuten die den Namen, bzw. den Schriftstellen folgenden Grundziffern die Seitenzahl, die Exponenten die Anmerkung an.

Gunkel H., 7[17], 54[76], 66[95], 91[138], 178[5], 190, 197[30]
Gutjahr F. S., 34[28], 40[42], 54[76], 60[84], 236[85], 243[95]

Haeuser Ph., 54[76]
Hagen, 74[106]
Harnack A., 5, 5[13], 72[103], 79[115]
Heinisch P., 43[48], 198[34]
Henle F. A., 152[57]
Hetzenauer M., 18[5]
Hohberg G., 18[5]
Holsten C., 2[4]
Holtzmann H. J., 2[4], 7[16], 8[18], 91[138], 197[29], 198[32]f.
Holzmeister U., 188[13], 201[39]
Hummelauer, 18[5]

Innitzer Th., V, VI, 42[46], 45[54]
Issel, 196[27]

Junker, 23[13]

Kähler, 195[26]
Kaftan, 196[27]
Klee H., 132[15], 133[18], 165[75], 168[78]
Knabenbauer, 24[14], 25[15], 37[32], 42[47], 45[53], 60[84], 64[94], 81[119], 84[123], 94[144]ff., 95[148], 96[154], 114[179], 114[180], 115[181], 116[182], 124[3], 126[6], 129[11], 140[25], 141[30], 142[33], 145[36], 146[38]f., 152[57], 153[60], 154[61], 155[64]
Koch H., 47[57], 50[67]
Kölling W., 24[14], 27[17], 57[79], 88[130], 243[95]
Krüger G., 5[10], 232[82], 234, 240
Kruckenberg E., 37[32], 42[47], 70[101], 81[119], 153[60]

Lapide Cornelius a, 123[1]
Lebreton J., 2[3], 21[7], 95[148], 174[2], 186[9], 197[30], 232[81], 240[91]
Leisegang H., 199[36]
Lietzmann H., 34[28], 40[41], 48[61], 50[68], 52[72], 54[76], 57[79], 88[130], 91[138], 92[142], 106[170], 110[172], 111[173], 111[175], 137[22]
Lipsius R. A., 155[64]

Maier A., 57[79], 128[9]
Mausbach J., 229[76], 232[81]
Meier A. G., 88[130]
Meinertz M., 24[14], 27[17], 42[47], 48[61], 64[94], 81[118], 81[119], 124[3], 152[57], 153[60], 154[61]
Meschler, 111[174]
Meßmer A., 145[35], 145[36], 146[38]f.
Meyenberg A., 215[59]
Monse M., 174[3], 209[56], 221[73]
Müller M., 32[26]

Niebergall, 5[12]
Nielsen D., 4[8]
Nösgen C. F., 7[17]

Padovani, 123[1]
Pesch C., 234[83], 247[102]
Pfleiderer O., 2[4], 7[16], 54[76], 91[138], 216
Philo v. Alexandrien, 47[57]
Pieper, 2[4], 174[3]
Plato, 47[57]
Pohle J., 215[59], 229[76], 232[81], 234[83], 240[91], 243[95], 247[100], 247[102], 248[103]
Prat F., 1[1], 2[4], 8 ff., 22[9], 23[13], 29[23], 30[24], 32[25], 39[40], 52[72], 54[76], 57[78], 57[79], 74[106], 88[130], 91[138], 94[147], 95[148], 98[156], 105[167], 112[178], 174[2], 188[14], 201[39], 202[41], 232[81], 239[90], 240[91], 250[106]

Rademacher A., 17[4], 20[6], 29[21], 53[73]
Reinhard W., 24[14], 35[29], 40[42], 45[53], 48[61], 48[63], 49[64], 51[70], 52[72], 57[79], 60[84], 61[85], 62[87], 74[106], 77[112], 81[119], 99[159], 140[25], 146[39], 150[50], 155[64], 168[78], 203[45], 217[63]

Resch A., 3[6], 10[25], 187, 219[67]
Resch G., 48[61]
Riggenbach Ed., 165[75], 166[76], 168[78]
Rösch K., VII, 44[51], 106[170], 140[25]
Rose V., 91[138]

Sabatier A., 8[20]
Sauter J., 32[26], 62[90], 96[151], 148[44]
Schäfer A., 28[20], 34[28], 52[72], 54[76], 57[79], 58[81], 60[84], 66[97], 75[107], 91[138], 126[6], 128[9], 150[53], 168[78], 243[95]
Schauf W., 16[3], 23[12], 29[21], 29[22], 32[25], 45[53], 48[63], 66[97], 91[134], 91[136], 91[138], 92[139], 92[141], 92[142], 94[145], 94[147], 95[148], 95[149], 129[10], 129[11], 130[12], 187[11], 188[14], 191[19], 197[31], 202[41], 204[46], 216[62], 232[81]
Scheeben M. J., 20[6], 27[16], 35[29], 48[62], 49[64], 61[85], 137[23], 215[59], 221[72], 243[95], 246[99], 247[102], 248[103]
Scheeben-Weiß, 35[29], 74[106], 75[109]
Schirlitz, 43[48]
Schlatter A., 2[4]
Schmidt T., 202[40]
Schmitz O., 70[102]
Schwane, 2[3]
Seeberg A., 48[61], 88[130]
Sickenberger J., 30[23], 40[41], 52[72], 57[79], 57[80], 58[82], 66[97], 151[54]
Simar Th., 2[4], 23[13], 32[25], 56[77], 66[97], 98[157], 105[167], 236[85]
Sladeczek H., 144[34], 218[66]
Slavič M., 23[13], 27[17], 45[52], 46[55], 48[63], 232[81]
Soden H. v., 140[25]
Söderblom N., 4[8]
Sokolowski E., 7[17], 28[19], 28[20], 49[64], 54[76], 57[79], 58[82], 91[138], 105[167], 191[20], 192, 193[24]
Spann O., V, 22[9], 155[63], 161[68]
Steinmetz R., 144[34]

Tillmann F., 24[14]
Tosetti, 187[11], 188[14], 190, 209[56], 210[58], 215[59]
Tixeront J., 2[3]
Tobac E., 17[4]

Usener H., 5[11]

Volz P., 197[30]

Weinel H., 2[4], 4[7], 5[11], 7[15], 7[16], 54[76]
Weiß A.-Scheeben, 35[29], 74[106], 75[109]
Weiß B., 7[16], 8[18], 37[32], 91[138], 155[64], 178[4], 186[8]
Weiß J., 200, 203[44]
Wendt H., 7[17], 187[11]
Wernle P., 189[15]
Wette W. M. L., de, 146[38] f., 150[53]
Willmann O., 47[57]
Windisch H., 32[26], 168[78]
Windstanley, 187[11]
Wohlenberg G., 60[84], 94[146]
Wood J. F., 197[30]
Wrede W., 197[31]

Zahn Th., 28[20], 54[75], 54[76], 57[79], 75[107], 91[135], 128[9]
Zimmern H., 4[8]
Zische, 2[3]
Zorell F., 51[69], 73[105], 74[106], 75[109], 80[117], 88[130], 91[133], 92[142], 94[146], 105[167], 117[183], 146[38]
Zschokke H., 18[5]

Schriftstellenverzeichnis.

Gen.

1 151
1, 26 18

Ex.

32, 16 111175
34, 1 111175

Deut.

17, 2—7 16573
4, 24 20853

Pred.

7, 30 15

Matth.

1, 18. 20 13215
3, 17 13215
4, 1 13215
5, 17 6
5, 48 14131
12 13215
12, 31 ff. 16575
28, 19 39, 41, 221

Luc.

1, 35 13215

Joh.

1, 12 5474
1, 13 6392
1, 14 6391
3, 6 20345
14, 16 209

Apg.

1 13215
10, 30 13215
17, 27 6287
19, 2 19835

Röm.

1, 1—4 90, 237
1, 3 3, 95, 229
1, 4 95148, 95150, 13214, 13215, 180, 201, 213, 227
1, 11 4553
1, 18—3 20, 28
2, 15 5883
3, 20 2312
3, 21—4 25, 28
5 28
5—9 28
5, 1—5 17, 71, 222
5, 2 88
5, 5 36, 3938, 79116, [1, 5]* 8688, 111175, 122, 126, 1289, 14433, 15155, 15156, 16981, 181, 19628, 205149, 208, 209, 212, 217, 236, 247
6 28
6, 4 229
6, 6 229
6, 8 229
6, 13 89
7 28
7, 1—6 6392
7, 6 14026
8 28
8, 1 28, 30, 65
8, 1—3 27, 220
8, 1—4 56
8, 2 16, 28, 6697, 111175, 13924, 166, 212
8, 3 3, 29, 91
8, 8—9 3024

* Die in Klammern gesetzten Schriftstellenzitate sind im Text unkorrigiert geblieben und werden hier durch das vorangehende Zitat richtiggestellt.

8, 8—10 17, 65, 84[124], 99[160], 160[67], 190[16], 196[28], 201[38], 222, 236
8, 9 101, 227, 230, 243[95]
8, 9 f. 212
8, 10 95[148]
8, 11 66[97], 95[148], 97, 213, 223, 237
8, 14 35[30], 114[180], 139[24], 142, 144[34], 212, 217, 218, 222
8, 14—15 55[76]
8, 14—16 180, 205[49]
8, 14—17 9[22], 17, 56, 226
8, 15 122, 205, 212, 218, 229
8, 15—16 54[76], [15 f.]
8, 16 144[34], 205, 212, 218
8, 17 22[9], 229
8, 23 49[64], 77
8, 25 73
8, 26 217, 224, 227
8, 29 21[8], 25, 229
8, 32 229
8, 35 79[116], [8, 31] 151[56]
8, 39 151[56]
9, 1 58[83], 155[56]
9, 5 216[62], 231, 232[81]
9, 23 19
12, 2 140[26]
12, 3 219
13, 14 194
14, 17 156[56], 214, 236
14, 17—18 159, 201[38], 224
15, 12—13 85
15, 13 212, 223
15, 13. 19 191, 192[23], 236[87]
15, 15—19 107, 223, 237
15, 16. 19 9[22], 213
15, 30 79[116], [15, 13], 127, 145[35], 214, 218, 224, 236

1 Kor.

1, 9 88[150]
1, 24 192, 194
1, 29 23[12]
2, 1—16 48[63]
2, 6 105
2, 7 104
2, 8 231
2, 9 105, 106
2, 10 10[24], 81[119], 105, 106, 205[48], 206[51], 213, 218, 226
2, 10—16 104, 151[54], 223, 237
3, 11 249
2, 12 57, 79, 206[51]
2, 13 106, 206[51], 213, 218
2, 14 45[53], [146], 105, 106
2, 14—16 106
2, 16 105
3, 16 10[24], 137[22], 206[51]
4, 1 96[154]
6, 11 16, 40, 111[175], 151[54], 212, 220
6, 12 155[56]
6, 14 95[148]
6, 15 19, 205[49]
6, 15—20 17, 134, 151[54], 226, 237
6, 17 161, 202
6, 19 136[21], 137[23], 206[41], 214
9, 2 110, 112
9, 17 96[154]
10, 3 f. 44[51]
11, 27 ff. 164[70], 164[72]
12, 3 122, 201, 214, 218, 224, 227, 230, 237
12, 4—6 9[22], 41[45], [4, 4—6], 148[46], 149, 161, 168[78], 176, 182, 205[48], 214, 219, 225, 230, 238
12, 4—11 10[24], 168[78], 215
12, 4. 11 206[51]
12, 5 149[48]
12, 6 100[162], 149[48], 150[53], 154, 242
12, 9 155[64]
12, 11 149[48], 150[53], 219, 225[74]

12, 12 ff. 150[52]
12, 26 22[9]
12, 27 157[65]
13 114[180], 152
14, 1 152
15, 28 59
15, 45 3, 99[160], 112[178], 201, 202
15, 47 44[50]

2 Kor.

1, 17—20 51
1, 19 3
1, 20 52
1, 22 212
1, 21—22 9[22], 50, 222
2, 17 110
3, 3 208, 209
3, 3—6 109, 213, 223, 237
3, 6 5, 103[164]
3, 7—4 6, 112
3, 17 3, 99[160], 188[13], 201, 203, 205[50], 227
3, 18 202, 203, 227
4, 4 46[55], 60
4, 6 16
5, 4 67
5, 4—6 237
5, 5—6 98, 201[38], 223
5, 6 213
5, 7—10 99[161]
5, 17 16
6, 6 155[56]
7, 3 22[9]
7, 16 23[13]
12, 9 191, 192, 193, 236[87]
13, 4 95[148]
13, 11 151[56]
13, 13 9[21], 10[24], 17, 41[45], 79[116], 87, 151[56], 176, 181, 196[28], 206[51], 213, 225, 226, 230, 236

Gal.

1, 12 231
1, 21 194
2, 16 23[12]
2, 20 22[9]
3, 11—14 31, 43, 220
3, 14 73, [14 ff.], 212
3, 14 u. 16 44
3, 27 194
4, 4 229
4, 4—6 179, 222, 245, 247
4, 4—7 17, 52
4, 5 91
4, 6 9[22], 54[76], 76, 101, 122, 205, 205[49], 212, 218, 227, 230, 243[95], 245, 249
4, 7 54[76], 236
4, 21 ff. 63[92]
4, 29 91[134], [4, 19]
5, 6 77[112]
5, 21—25 138, 238
5, 21—26 224
5, 22 116[182], 128[9], 145[35]
5, 22—26 214
5, 25 139[24]
6, 15 16

Eph.

1, 1—14 80
1, 3 3, 42, 45, 125[5], 146[39], 169[80], 235
1, 3. 6 3
1, 3—14 82, 203[43], 205[50], 235
1, 4 45, 60
1, 4—13 45
1, 5 45
1, 10 16, 46
1, 11 21, 46
1, 13 16, 26, 47[59], 47[60], 51[71], 112[177], 205, 207, 208, 221, 231
1, 13 f. 38[36], 42, 99[159], 147[43], 212

1, 14 49, 50, 59, 96[154]
1, 15—18 79
1, 15—23 68
1, 17 103[165], 212, 218
1, 18 146[40]
1, 19 81
1, 19 ff. 82
1, 22 f. 97, 120
2 68
2, 4—10 22
2, 5 22[9], 218
2, 6 44[50]
2, 10 18
2, 11 104[166]
2, 13 23
2, 14 26, 194
2, 14—18 24
2, 18 17, 21, 36, 46[56], 58, 152[57], 155[56], 161, 196[28], 205[48], 212, 217, 220, 224
2, 19 24, 62[86], 62[88], 96[154], 155[66], 160, 236
2, 19 f. 64
2, 20 64[93]
2, 21 96[152]
2, 22 17, 26, 61, 196[28], 201[38], 212, 222, 236
3, 1—13 68
3, 2—5 175
3, 2—6 102, 223
3, 5 26, [2, 5]
3, 5 f. 213
3, 6 25
3, 7 103[164]
3, 8 103
3, 14 ff. 48[63], 148[47], 152
3, 14—17 17, 68, 201[38], 222
3, 14—19 17
3, 15 242
3, 15—18 222
3, 16 26, [5, 16]
3, 16 f. 212
3, 17 151[55]
3, 18 71
3, 18 f. 72, 77, [4, 18], 151[56]
3, 19 59, 236
4, 1. 2 157
4, 3 151[56], 153[60], 161
4, 3—6 152, 155[56], 182, 205[48], 225, 226, 238
4, 4 158
4, 4—6 176, 230
4, 6 242
4, 7 149[48], 219
4, 9 23
4, 10 180
4, 13 155
4, 14 59
4, 15 100[162], 155
4, 16 97, 155
4, 19 79[116]
4, 20—24 139, 146[40], 147[43], 238
1, 23. 26 139
4, 23—24 16
4, 24 18
4, 25 157[65]
4, 25—29 158
4, 26 214
4, 30 50, 164[71], 209, 214, 218
4, 30 ff. 224, 238
4, 30—5 2, 157
4, 31 158
5, 1 f. 151[56], 127
5, 5 139[24]
5, 18 207, 209, 214
5, 18—20 123, 126[6], 224, 237
5, 19 44[51]
5, 30 130
6, 4 22[9]

Phil.

1, 9—11 156
1, 27 152[57]
1, 27—28 155
2, 1 88[130]

2, 6 231
2, 9–11 230
3, 3 129, 214, 224
3, 14 130
3, 20 44[50]

Kol.

1, 4 80[117], 145[36]
1, 8 128[9], 155[56]
1, 8–10 145
1, 9 214, 218
1, 9–10 238
1, 10 146[38]
1, 13 3, 151[56], 229, 242
1, 13 ff. 104[166], 147[43]
1, 15 46[55]
1, 15–16 242
1, 16 231
1, 19 231
1, 23 103[164]
2, 5 80[117]
2, 9 34, 58, 63, 90, 104[166], 231
2, 12 22[9]
2, 13 22[9]
3, 1 22[9]
3, 3 f. 67, [3 f.]
3, 9 ff. 147[43]
3, 10 18
3, 16–17 125[5]

1 Thess.

1, 2–5 83, 116, 212, 223
1, 5 155[56], 193[24]
1, 6–8 116, 146[41], 213, 223
2, 12 146[38]
4, 2–8 143, 147, 164[70], 224, 238
4, 3 143
4, 4–6 143
4, 6 143, 164[70]
4, 7 143
4, 8 214, 218
5, 17–19 125, 128, 146[41], 224, 237
5, 19 114, 126[6], 207, 208, 214

2 Thess.

2, 13 212
2, 13–14 59, 201[38], 222, 236

1 Tim.

3, 13 80[117]
3, 15–16 93
3, 16 132[14], 155[56], 180, 201, 213, 227

2 Tim.

1, 6–8 113
1, 6–14 223
1, 8 191, 236[87]
1, 9–12 115
1, 13–14 113
1, 14 191, 213
2, 11 22[9]
2, 19 47[57]
3, 15 80[117]

Tit.

2, 13 231
3, 3 37
3, 4 22[10], 72
3, 4–6 9[22], 40[43], 41, [4, 4–6], 53
3, 4–7 220, 235, 245, 247
3, 5 16, 212
3, 5 f. 207, 209

Hebr.

1, 2 229, 231
1, 3 46[55], 47[57], 81[118], 97
1, 5 229, 242
1, 5–8 242
2, 2–4 167, 225, 238
2, 4 215
4, 4–6 238

6, 4—5 169[79]
6, 4—6 215
6, 4—8 168, 225
9, 3 133
9, 11 131, 133[18]
9, 11 f. 131
9, 12 131
9, 12—14 237
9, 14 108, 131, 214
10, 26 166
10, 28 166[77]
10, 29 218
10, 28—31 164, 225
10, 30 215
11, 1 69, 73[105], 234
12, 29 208[53]

2 Petr.

1, 21 18

Offb.

21, 20 96[153]

Sonderverzeichnis der erklärten trinitarischen Stellen.

Röm.

1, 1—4, 90 ff.
5, 1—5, 71 ff.
8, 1—3, 27 ff.
8, 8—10, 65 ff.
8, 11, 97 f.
8, 14—17, 56 ff.
14, 17—18, 159 f.
15, 12—13, 85 ff.
15, 15—19, 107 ff.
15, 30, 127 ff.

1 Kor.

2, 10—16, 104 ff.
6, 11, 40 ff.
6, 15—20, 134 ff.
12, 3, 122 f.
12, 4—6, 149 ff.

2 Kor.

1, 21, 22, 50 ff
3, 3—6, 109 ff.
5, 5—6, 98 ff.
13, 13, 87 ff.

Gal.

3, 11—14, 31 ff.
4, 4—7, 52 ff.
5, 21—25, 138 f.

Eph.

1, 3 u. 13 f., 42 ff
1, 15—18, 79 ff.
2, 18, 21 ff.
2, 22, 61 ff.
3, 2—6, 102 ff.
3, 14—17, 68 ff.
4, 3—6, 152 ff.
4, 20—24, 139 ff.
4, 30—5, 2, 157 ff.
5, 18—20, 123 f.

Phil.

1, 27—28, 155 f.
3, 3, 129 f.

Kol.

1, 8—10, 145 ff.

1 Thess.

1, 2—5, 83 ff.
1, 6—8, 116 ff.
4, 2—8, 143 f.
5, 17—19, 125 ff.

2 Thess.

2, 13—14, 59 ff.

1 Tim.

3, 15—16, 93 ff.

2 Tim.

1, 6—8; 13—14, 113 ff.

Tit.

3, 4—7, 36 ff.

Hebr.

2, 2—4, 167 f.
6, 4—8, 168 ff.
9, 14, 131 ff.
10, 28—31, 164 ff.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
BR45 .T56 v.29
Bluml, Rudolf/Paulus und der dreieinige
3 2400 00012 2345

BR
45
T56
v.29
LC Coll.

Blüml, Rudolf
Paulus und der dreieinigege
Gott

BR
45
T56
v.29

LC Coll.